VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

二十世纪中国史学名著

古史辨自序

顾颉刚　著



上



河北教育出版社

二十世纪中国史学名著

古史辨自序

顾颉刚 著



下



河北教育出版社

二十世纪中国史学名著

古史辨自序

顾颉刚　著

上



河北教育出版社

F66/5

二十世纪中国史学名著

古史辨自序

顾颉刚 著

下



河北教育出版社

图书在版编目（CIP）数据

古史辨自序/顾颉刚著．—石家庄：河北教育出版社，2000．7
（二十世纪中国史学名著/　　　　）
ISBN 7-5434-3859-3

Ⅰ．古…　Ⅱ．顾…　Ⅲ．中国-古代史-研究-文集
Ⅳ．K220．7-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2000）第34279号

书　　名	二十世纪中国史学名著 **古史辨自序　上、下**
作　　者	顾颉刚 著
出版发行	河北教育出版社 （石家庄市友谊北大街330号）
印　　刷	河北新华印刷一厂
开　　本	850×1168毫米　1/32
印　　张	29．125
字　　数	617千字
版　　次	2000年12月第1版 2001年5月第2次印刷
书　　号	ISBN 7-5434-3859-3/K・104
定　　价	37．90元

二十世纪中国史学名著

学术顾问　邓广铭　周一良

学术委员　（以姓氏笔画为序）

田余庆　苏双碧　李学勤　苑书义

彭　明　漆　侠　戴　逸　瞿林东

编纂工作委员会

主　　任　瞿林东　甄树声

副 主 任　杨汝戬　张惠芝　秦进才

委　　员　瞿林东　张惠芝　秦进才　徐　勇

张　越　周文玫



《古史辨》书影

《三皇考》手稿

昆侖傳說和羌戎文化

一、引言

要寫一部中國民族史是不容易的。中國的民族由許多種族混合而成，這是的事；可是這許多原始的種族當初如何如何與遠近諸種族聯繫而建一個大民族，歷史書上空白太多，或除了一個族名之外其他全是空白。我們這些空白，只數，根古人不說不載史料，讓它大湮滅。但勤奮是有用的，我們該得努力尋覓。尋覓的方法有兩種：一是用考古學的方法到地底下去找，一是用歷

《昆仑传说和羌戎文化》手稿

自序

两年前我在努力周报附刊的读书杂志裡发表辩论古史的文字时，樸社同人就嘱我编辑成书，由社中出版。我当时答应了，但是没有动手。所以然之故，只因裡面有一篇主要的辩论文字没有做完，不能得到一个结束。我很想把它做完了，才付印。可是我的生活实在太忙了，要想定心做一篇长文字总不易找到时间，这是使我永远怅恨着

《〈古史辨〉第一册自序》手稿

出版说明

20世纪是中国史学发展最显著、变革最深刻的时期。新时代、新史观、新史料、新方法、新的学术文化氛围等等，造就了20世纪的中国史学。

20世纪中国史学，大家辈出，学派林立，名著累累，异彩纷呈，在中国史学发展中占有极其重要的地位。现在的中国史学和未来的中国史学都得力于并将继续得力于先贤的这些努力；特别是马克思主义史学在中国的产生和发展，代表了中国史学发展的前进方向。

20世纪中国史学，是中国历史学家研究成果在学术文化上的一个重要的反映，成为时代的宏伟纪录；同时，它又反作用于前者，在促进社会变革与革命、增强爱国主义、加强民族团结、推动社会进步、提高民族素质、增益人们智慧等方面，一直发挥着积极的作用。

20世纪中国史学，是20世纪世界史学的一个重要部分。如果说20世纪的外国史学对20世纪的中国史学发展产生了很大影响的话，那么，近几十年来尤其是八九十年代以来，中国史学也在逐步扩大它对外国史学发展的影响。这种双向的

交流和影响，必将有利于推动世界史学的进一步发展。

在世纪之交，编辑、出版《二十世纪中国史学名著》，是对百年史学名著的整理和总结，是尊重它们在史学上的成就和史学史上的地位，也是为后人学习、研究20世纪中国史学优秀遗产提供方便，是学术文化积累的基础工程。同时，这个工程也为外国学者进一步了解20世纪中国史学提供方便。从这个意义上说，这套书也可看作是向世界展示20世纪中国史学的一个学术长廊。

本社有志于从事这一尊重前人、裨益今人、嘉惠后人的文化出版工程。目的是推动中国史学事业的繁荣和发展、促进中外史学交流。我们在史学界诸多专家学者的支持下，决定编辑、出版《二十世纪中国史学名著》。这一工程繁重浩大，工作烦琐，限于我们的识见和能力，舛误纰缪在所难免，敬祈方家和广大读者不吝指正。

河北教育出版社

1999年12月

编校凡例

一、编选范围。《二十世纪中国史学名著》编选20世纪出版的、对当时史学发展或对其后史学发展产生过重大作用和重大影响，即在20世纪中国史学发展上占有重要地位者。专著、论集，一视同仁；名著、名篇，皆所珍惜。范围既广，其工甚巨，故先期编选部分已辞世的史学家的名著。

二、版本与编次。尽量选择好的底本，即作者的修订本或校阅本，精心编校，自成一卷。每卷冠有作者照片、小传、书影、手迹等。书首有总序，继之为目录、前言、正文，正文后或有附录，书末以作者著述要目为殿。原著按旧式提行分段者，改为现在通行的分段形式。独立成段的引文变换字体缩格排印。原著用文末注者，改为页下脚注；双行夹注改为单行小字夹注；夹注首尾原用括号者，一般删去括号；注文自成单元。

三、编校原则。除版式与必要的技术性处理外，原著的内容及结构，一仍其旧，以存文本原貌。

四、规范用字。改异体字为正体字，改繁体字为简化字，原则上以中华人民共和国文化部、中国文字改革委员会1955

年 12 月 22 日发布的《第一批异体字整理表》，国家语言文字工作委员会 1986 年 10 月 10 日重新发表的《简化字总表》和国家语言文字工作委员会、国家教育委员会 1988 年 1 月 26 日发布的《现代汉语通用字表》为准。凡属繁体字与简化字一对一者，均用简化字，如趙与赵、興与兴等；如系多对一者或多音多义字，则根据情况区别对待，如乾、幹与干等。对于姓名、地名、书名等专用名词，如用正体字、简化字容易产生歧义者，则保留原来的文字形体，如文徵明不改为文征明，鄠县不改为户县，《淮南子·氾论训》不改为《淮南子·泛论训》等。通假字、古今字、省形字等均保留原貌。每个时代都有其独特语言，每个作者都有其惯用字词，凡有根据者则不改为现在通行的字词。

五、标点符号。凡竖排、无标点或用旧式句读者，除个别有特殊要求者或限于目前的技术条件无法排印者外，一律改为横排、新式标点。标点符号的使用，以 1996 年 6 月 1 日起实施的《中华人民共和国国家标准标点符号用法》为准。原著有专名（如人名、地名等）号者，均予省略；如专名号所标为并列关系且非集合词语者，其间加顿号以便区别。书名号一律用规范形式（《　》、〈　〉，外文书名排斜体），原著无书名号或书名号不规范、不完整者，一律补加或改正。

六、校改错讹。原著多为流传已久的名著，对其文字一般不作改动。但确属错讹者，在所当改；一般笔画之误，鲁鱼淆舛，显系误写错排者，径改不出校记。前人引书，常有省略约减或个别词语的更动，只要不失原意，则不以所引书改动引文。确需校改增删之处，用尖括号(<　>)括住的字词，表示删去；用方括号([　])括住的字词，表示改正；用

六角括号(〔 〕)括住的字词，表示增补。对校改增删者，一般加圈码右上角注注号（①、②、③……），并在同页脚注中说明校改增删理由及根据，其后用“校者注”字样与原著注释加以区分。

七、残缺处理。原著中因字迹模糊或纸页残缺而致无法辨认，又无其他版本可据以核查者，根据所缺字数用“□”表示；所缺字数无法确定者，用“（下缺)”表示。

八、数字用法。一般保留原著的用法。如同一部书或同一卷书数字用法不一致时，一律用汉字表示。

总　　序

戴　逸

20 世纪即将过去，21 世纪即将到来。回顾过去一个世纪的中国历史学，它经历了曲折崎岖的路程，也取得了伟大丰厚的成绩。这一百年内产生了不少杰出的历史学家，像王国维、梁启超、陈垣、陈寅恪、胡适、顾颉刚、钱穆、郭沫若、范文澜、翦伯赞、吕振羽、侯外庐，等等，这是中国历史上少有的情况。杰出的历史学家，一百年出不了几个。两千多年前出现了一位伟大的历史学家司马迁；司马迁死后一百多年，产生了班固；班固死后五十多年产生了荀悦；又过了八十多年产生了陈寿。11 世纪产生了欧阳修和司马光及其助手刘恕、刘攽与范祖禹，12 世纪产生了郑樵。18 世纪历史学家比较多，像赵翼、钱大昕、王鸣盛、全祖望、章学诚，等等。20 世纪的历史学家就更多了，代表作也比较多。最重要的是

20 世纪前期完成了传统史学向近代史学的过渡。同时，20 世纪发现的史料大大促进了本世纪史学的发展，这也是过去所没有的。汉代在孔壁里发现了《古文尚书》，西晋时在战国魏墓中发现了《竹书纪年》，这在学术史上均可大书特书。但在古代，这种重大发现数量不算多，时间间隔也很长。20 世纪史料的发现是过去任何时代不能相比的，是大批的、连续的、重大的发现；从古到今都有，极为丰富。一是 19 世纪末 20 世纪初发现了甲骨文，还有金文即钟鼎文（金石文字从宋以后已有不少发现），产生了王国维、罗振玉、李济、郭沫若、董作宾、胡厚宣等一大批研究专家。如果没有甲骨文、金文的发现，他们的成绩就不会那么大。二是帛书和简牍的发现。长沙马王堆帛书和山东临沂、湖北云梦、甘肃居延等地简牍的出土，对先秦史和秦汉史研究具有重大意义，由此产生了劳榦等研究专家。三是敦煌文书的发现，促进了魏晋南北朝、隋唐以及宋、西夏历史研究的深入，丰富了中国历史的内容，产生出陈寅恪、常书鸿、唐长孺等一大批学者。四是外文材料以及少数民族文字如蒙古文、满文史料的发掘利用，扩大了中国历史学的研究范围，产生出陈垣、冯承钧、韩儒林、向达等一批蒙元史、中外交通史以及世界史研究专家。五是明清档案的开放使用。这部分材料极其丰富，有上千万件，有的一件材料就能装一汽车，管理这批档案的工作人员就多达二百人；研究专家则有孟森、郑天挺、王钟翰等。有的学者非常重视史料，例如傅斯年说史料就是史学。这个说法不一定很合适，但是强调史料的重要，也有它的合理性。有的专家穷年累月，劳精费神，一辈子搞史料，这也是对史学的贡献，不能因为他专搞史料，就说他不是史学家。史料研究是

关系到历史学盛衰的非常重要的问题。

回顾20世纪中国历史学，可以概括出它的三个主要特点。

第一，进化史观的引进。这是20世纪历史学的显著标志。自从严复翻译了《天演论》，社会进化学说风靡全中国，中国近代学术均奉之为圭臬。在此以前的史学，可以划到传统史学里去。20世纪初，梁启超发表《中国史叙论》、《新史学》，夏曾佑著《中国古代史》，提出“史界革命”，显然是受到西方的影响，提倡以进化史观为历史研究的指导思想。中国传统史学有一种影响很大的历史观念，认为社会历史越古越好，尧、舜、禹、汤、文、武、周公，传中国的道统，他们所处的时代是中国历史上的黄金时代。“新史学”显然不同，主张历史是进步的。今文学派和康有为的思想中已经有进化史观的因素，但更明确地提出系统的进化观点的则是梁启超。他认为不进行史界革命，中国就没有出路。他说：“史界革命不起，则吾国遂不可救。悠悠万事，惟此为大。”（《新史学·中国之旧史》）以后的历史学家，包括王国维、陈寅恪、陈垣、胡适、傅斯年等人，都具有进化史观。进化史观不但认为历史是进步的，同时还强调历史的因果关系。梁启超就曾经反复强调过这一点。五四运动对传统的批判，是建立在进化史观基础之上的。顾颉刚提出“层累地造成古史”观，实际上是进化史观走到极端的产物。他提出了疑古辨伪思想，认为上古时代不仅不是进步的，而且儒家宣扬的那种黄金时代，历史上根本不存在。当时怀疑古书、否定古史的风气非常盛行。这种疑古观念有它的片面性，但在廓清古史迷雾方面，它是有贡献的。古代确实有很多传说的东西，不可深信，但也不

可完全丢弃，传说中包含着历史真实的颗粒。顾颉刚等通过辨伪祛疑，还历史真实面目，功劳很大，不可磨灭。

第二，唯物史观的学习和运用。这是20世纪中国史学的伟大进步。20年代以后传入了马克思主义的唯物史观。唯物史观相对于进化论来说，是更高层次上的理论，它承认进化史观，包含了进化史观的合理内核。马克思主义本身就是受达尔文学说影响产生的。那么，唯物史观给史学增加了什么新内容呢？一是唯物史观在承认历史是进步的、具有因果关系的同时，明确提出客观世界是被规律所制约的，历史发展具有规律性。当然，在承认这一点的时候，我们要牢牢记住，社会历史和自然界不一样。社会有人参与，有主观参与，内容更加复杂。历史规律不像自然界规律那样单纯，而是掺进了人的活动，通过偶然来实现必然，所以对历史的研究更加复杂。但历史规律是客观的，不是主观的。这一点不仅与唯心史观不同，与进化史观也是不同的。后来出现的弊端是把社会历史和自然界一样看待，过分强调规律，陷入了机械唯物论。二是承认历史是前进的，历史前进的决定性因素是生产力的发展、生产方式的发展，是经济原因。历史发展是许多因素交互作用的结果，并不仅仅是经济在其中起作用，如果单纯强调经济的决定作用，又会陷入简单的经济决定论。要重视历史发展中多种复杂因素的相互作用。不重视政治的、经济的、文化的、军事的、地理的种种因素，在历史研究中就不能前进一步。因此，唯物史观一方面区别于唯心史观那种把英雄人物或思想、政治和上层建筑视为历史发展决定因素的观点，另一方面也区别于机械唯物论不承认其他因素起作用的观点。我们承认经济因素在历史发展中起最重要的作用，

这是唯物史观给我们认识上增加的新内容。三是唯物史观把阶级斗争看做阶级社会前进的动力。马克思主义反复强调，阶级存在于社会统一体内，各阶级之间既有矛盾对立，又相互统一，不能把社会看成仅仅是阶级之间的斗争。把阶级斗争绝对化，“以阶级斗争为纲”，这是对马克思主义的曲解。在20世纪，唯物史观对中国史学发展所起的作用是很大的。无论马克思主义者，还是非马克思主义者，都必须承认马克思主义唯物史观对中国学术的巨大影响，这是事实。同时也要承认，唯物史观与传统史学及进化史观虽然不同，但并非与之绝对对立，而是吸收了传统史学的精华，认同于进化史观而更加科学化了。过去我们往往把它们对立起来，应该汲取这个教训。

第三，理性精神的张扬，或曰理性的发醒。所谓理性精神，就是承认人具有正确认知客观历史的能力。这是相对于蒙昧主义和宗教思想认为世界是不可知的、是由超自然力量主宰的观点而言的，也是相对于仅凭主观感悟认知世界而言的。理性精神是用人的心智来分析、论证、解释历史，依靠理性的推导、逻辑的证明，归纳演绎出结论，而不是按照超自然力量的启示、按照人的直观感悟理解历史。一旦离开理性，就无法正确认识任何历史问题。过去乾嘉学派颇有一点近代的理性精神。他们以“实事求是”作为治学宗旨，重视证据，无征不信，不受权威影响，有独立的研究精神，即使对《尚书》这样权威性的古书也不迷信不盲从。这种理性精神，是传统史学留给我们的一份珍贵遗产。中国传统史学的具体成果是很多的，但如果从中国传统认知方式来看，我感觉中国的思想认识方式还是一种直观的感悟，有点像佛教禅

宗的顿悟。宋明理学是用直观方法，从整体上把握认知对象；而乾嘉学派是从具体方面分析、归纳、演绎，从而达到理性认识。这是两种不同的认知方法。中国传统中感悟式认知方法比较发达，而理性方面的认识比较少。当然，在后来的著作中，如司马光撰《资治通鉴考异》，也有这方面的因素。考证学也有这种理性因素，事实是怎么回事，就是怎么回事。这种认知方法更接近于近代科学认识方法。近代科学是把对象独立起来进行研究，排除外部干扰，在实验室里通过实验得出结论。我觉得 20 世纪 20 年代的科学与玄学之争，就是这两种认知方法的不同路径，是理性分析与直观感悟之争。玄学也不是胡说八道，也有它的道理。胡适他们主张科学，更具有理性精神。中国近代的实证史学观，如梁启超的“中国历史研究法”，王国维的“二重证据法”，胡适的“大胆假设，小心求证”，一方面继承了乾嘉学派的治学路数，一方面又接受了西方的科学方法。运用唯物史观研究历史的著作，20 年代有李大钊的《史学要论》。研究成绩最大、起步最早的当推郭沫若，他的《中国古代社会研究》不论现在看来有什么缺点，却是用科学方法研究中国历史的开山之作。以后，吕振羽在中国古代社会研究方面最早提出西周封建说。中国历史学在突破传统以后，没过多久就以崭新的姿态出现在历史舞台上。尽管当时李大钊、郭沫若以及后来的范文澜、翦伯赞、吕振羽等早期的马克思主义史学家理论上尚未成熟，研究成果难免有粗糙之处，但这时的历史学用马克思主义武装起来，既和传统史学不同，也和近代实证史学不同。这里有一个问题值得探讨，即马克思主义史学和实证主义史学是什么关系。马克思主义史学实际上吸收了实证主义史学的优点，比如进

化史观、理性精神，还有爱国主义，并进一步加以发展，而摒弃了它的不足。马克思主义史学高出于实证史学，更加科学，但又继承了后者的优点。过去常常用资产阶级史学家和无产阶级史学家区分两代史学家，用阶级属性看待一个学者、一种学术，这并不科学。阶级是由经济、政治等社会地位决定的，知识领域里的阶级划分要复杂得多。很多知识带有普遍真理的性质，各阶级都可以接受。自然科学没有阶级属性，不存在资产阶级物理学、无产阶级物理学。社会科学有所不同，在世界观、历史观上可以判断阶级属性，但其中是否也有与自然科学相同的真理性的知识？历史智慧任何阶级都可以借鉴，不能说这是资产阶级智慧，那是无产阶级智慧。历史提供的某种智慧，不是对一些阶级适用，对另外的阶级不适用。历史智慧中的很大一部分是人类的共同财富。把这种知识与智慧简单地归纳为资产阶级的或无产阶级的，这种划分方法很不妥当。有些知识超越时代，超越阶级，是真理性的东西，对任何阶级都适用。王国维的研究成果，我们至今还承认其价值。他有不足，我们可以补充，但他的研究结论，今天还是能够站得住脚的；否则，就没有历史的继承了。随意把学者、学派和学术画上阶级符号从而确定其阶级属性的做法是有害的。因此，不应简单地突出马克思主义史学与实证主义史学的对立，而看不到他们之间的继承性。郭沫若的研究成果，是在王国维、罗振玉研究的基础上取得的，他很尊重他们的成果。范文澜是黄侃的学生，而黄侃是章太炎的弟子，从经学起家，他们有这种学术上的传承关系，不承认也不行。过去我们把梁启超、王国维、陈寅恪、陈垣都孤立起来，实际上后人很多成果和方法都从他们那里继承发展而

来。我们研究20世纪中国历史学，应该看到这个事实。

历史研究的对象是过去，而研究的目的却是认识今天。20世纪一代又一代的历史学家不断地研究过去，重新认识传统的中国，为的是要更深入、更准确地认识今天中国的国情。我们可以把这一百年中国史学划分为四个阶段，每一个阶段都产生了一批历史学家，他们之间，既有继承，也有发展。

第一代史学家处于转型时期，他们的使命是促使中国传统史学转向进化史观与理性主义史学。鸦片战争以后，中国遭受外国资本主义侵略，国力衰弱，民族前途充满危机。在这种情况下，先进人士为探索救国救民的真理，必然要认识中国的过去，用新的观点和方法重新审视中国的历史。认识中国的过去，归根结底是要认清中国的现实，寻找现实出路，创造未来。正像郭沫若所说的那样："对于未来社会的待望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。古人说：'前事不忘，后事之师。'认清楚过往的来程也正好决定我们未来的去向。"（《中国古代社会研究·自序》）当时的社会变革使他们的认识产生了一次飞跃。中国传统历史学的成绩很大，是丰富的极为宝贵的史学遗产，但也存在很大的局限性。一是封闭性。中国的古代虽然与世界有联系，但非常少，所以当时中国人存在的观念，就是世界上只有一个中国，其他民族和国家文明程度低下，没有历史。这样一种理解，并不是某个人的缺点，而是整个时代的局限性。封闭的历史观，闭目塞听，以致不能正确恰当地认识自己在世界民族之林中所处的地位。二是传统史学中英雄史观、个人史观占主导地位。传统史书突出记载帝王将相的活动，而对整个社会生活语焉不详。三是传统史学所反映的历史内容，主要是政治史和军事

史。社会历史是多线条、多层面的立体，然而中国传统史学只把它看成一个平面，突出政治史和军事史。梁启超曾批评过去的史学“知有朝廷而不知有国家；知有个人而不知有群体；知有陈迹而不知有今务；知有事实而不知有理想”（《新史学·中国之旧史》）。由于中国传统史学存在这几个弱点，尽管史学遗产比其他国家丰富，但在历史观上具有很大的局限性。到了近代，人们对中国历史有了深刻认识，这种状况开始改变。梁启超、章太炎、夏曾佑等积极批评传统史学与旧史观，宣扬进化史观，王国维、陈寅恪、陈垣、顾颉刚等也都具有进化史观，这标志着中国史学由传统类型转化为近代类型。近代史学是包括经济、政治、军事、外交、文化、社会、民族各方面历史内容的，视中国历史为世界历史的一个部分。通过第一代史学家的努力，中国传统史学过渡到近代史学。

第二代史学家处于创新时期，其主要任务是用唯物史观作指导，把历史作为客观的有规律的对象加以研究，创立马克思主义的中国史学。翦伯赞的贡献是在历史理论方面，《历史哲学教程》一书全面阐述了用唯物史观研究历史的理论。范文澜的贡献在于对整个中国历史的全面清算，《中国通史简编》和《中国近代史》二书奠定了他作为马克思主义史学家的学术地位。马克思主义史学与实证主义史学的相通之处，除了进化史观、理性精神以外，还有一个内容就是爱国主义。第一代史学家梁启超虽然是改良主义者，但他希望中国富强，也是爱国志士。陈垣在日伪统治下的北平著《通鉴胡注表微》，顾颉刚创办《禹贡》杂志，都是爱国的表现。郭沫若、范文澜、翦伯赞继承发扬民族气节，他们都是爱国主义者。20世

纪史学家绝大多数都是这样，因为处在当时的历史条件下，反对民族压迫、实现国家独立与民族振兴，是人们共同的心理需求。这是中国史学的一种优良传统。不仅当时的历史学家，即使当时的新儒家，也以振兴中华为己任，他们的研究成果，不应一概摈弃。20世纪30年代以后，马克思主义在中国历史学界取得了越来越重要的地位。这一代历史学家的最大贡献就在于用唯物史观作为历史研究的理论和方法，继承前人成果，对中国历史以及近代社会性质作了全新的解释，真正把历史学作为揭示客观历史规律的科学。不管他们对这个规律研究得是否清楚，但他们承认历史发展规律，并且朝这个方向作了努力。

第三代史学家亦即中华人民共和国成立以后成长起来的史学家，处于继承时期，不但继承马克思主义史学，接受了唯物史观，而且也承认进化史观和理性主义的历史地位。他们的重大成就，就是组织起一支浩浩荡荡的史学队伍，在学术上初步形成完整的史学体系。新中国成立前的史学尚未建立起完整的学科体系，上古史、古代史研究很多，近代史就没有什么研究。新中国成立后，古代史、近代史、现代史、世界史、史学理论、专史等学科比较齐全了，而且比较注意宏观研究、通史研究。农民战争问题、历史分期问题、历史主义问题等宏观理论问题曾经形成全国范围的热烈讨论。通史著作就有郭沫若的、范文澜的、翦伯赞的、尚钺的好几部。第三代史学家学习他们这种特点，比较注重研究通史，对我们史学队伍的发展壮大很有好处。这个时期的历史研究注重总体研究，但还没有达到非常精细的地步，这也是新中国成立以来史学的特点。关于中国近代史，新中国成立以前研究得

很不够。新中国成立后，中国近代史研究从附庸蔚为大国，与古代史研究、世界史研究鼎足而立，再加上各类专史研究，完整的学科体系终于建立起来了。

第三代史学家在以马克思主义唯物史观作为普遍指导思想的同时，也产生了一些问题。一是学术研究中的教条主义和“左”的倾向，特别是“以阶级斗争为纲”使“左”的倾向发展到极点。农民战争史代替了整个的中国历史，讲到每个朝代都以农民战争开头：汉王朝建立始于秦末农民起义，唐王朝建立始于隋末农民起义，中国历史成为一部农民起义史。历史人物评价也打上“左”的烙印，不但帝王将相全被打倒，而且杜甫、苏轼这些著名诗人也被打倒，后来连农民起义领袖都被打倒。毛泽东同志在《中国革命和中国共产党》一文中列举的十几个农民起义人物，大多也被打倒。项羽自然不用说，刘邦、朱元璋背叛了农民阶级，蜕变为地主阶级；李密投降唐朝，出卖了农民起义；李自成进京后腐化堕落，导致起义失败。这些农民起义领袖都被批判，被完全否定，中国历史上也就没有好人了，只有一些科学家如张衡、李时珍等搞发明创造，还予以肯定。“以阶级斗争为纲”，历史人物全被打倒，历史内容丰富不起来，史学一下子变成这种状况，令人浩叹，发人深思。二是学术与社会的关系没有摆正。史学从根本上来说，和社会关系密切，不能脱离社会。但历史又不是现实，不能把历史等同于现实。历史学并不是以现实社会为研究对象，它是研究已经过去了的事情，而不是当前对策研究。所以史学和现实社会有联系，又有距离。第一代史学家如王国维、陈寅恪强调学术独立，也有它的合理性，学术相对独立于现实社会是必要的。新中国成立后，史学与政

治关系十分密切。我们经历的多次政治运动，都是把历史作为现实斗争的工具。本来以为历史就是几千年几百年前的陈迹，和现实没有关系了，可实际上，研究历史是站在阶级斗争的风口上，决不是政治斗争的避风港。新中国成立之初，开始是批判《清宫秘史》，接着又批判《武训传》，都和历史研究有关系。反右派的时候牵扯的人和事就更多了。批判资本主义萌芽理论，批判历史分期理论，批判关于李秀成的评价，直至批判吴晗的《海瑞罢官》，"文化大革命"就是从历史学打开突破口的，历史与现实的关系太密切了。再后来批林批孔，评法批儒，影射史学泛滥，历史和现实混淆不分，严重歪曲了历史，歪曲了马克思主义唯物史观。历史和现实的关系问题是20世纪中国史学的大问题，有惨痛的教训。究竟应该怎样摆正史学与现实社会的关系?我觉得二者既很密切，又有距离；既相互关联，又相对独立。历史学要真正成为科学，应有相对独立性。已经形成的事实，必须实事求是地对待，不能为了当前的需要，对历史采取实用主义态度，否则终究会走到邪路上去。影射史学也不是从"文化大革命"开始，抗日战争时期就有了。虽然那时是为了抗日，反对蒋介石，有特定的历史原因，并且在实际上也发挥了积极作用，但那种把历史与现实紧密"挂钩"的方法并不可取。我们应该看到历史是已经完成的客观过程，揭示历史规律是为了更好地认知未来，不能随意服从主观的需要。历史能给人提供的是一种智慧，而不是某种直接的现实对策。这种智慧层次比较高，能够培养和提高人的素质，通过这个中介增强人们对现实社会的认识，提高人类文明程度。

第四代史学家是在"文化大革命"结束以后成长起来的。

经过十年“文化大革命”，历史学从文化废墟中走出来，发展很快。近二十年的时间，中国史学处于重新探索阶段。一是经过“文化大革命”的惨痛教训，人们开始反思中国史学究竟存在什么问题，特别是“文化大革命”中历史学被“四人帮”所利用，成为他们篡党夺权的工具，马克思主义史学完全被扭曲了，中国史学的出路何在？二是随着改革开放，中国史学与世界史学接触，国外和港台地区的史学理论、史学成果大量拥来，刺激了人们对中国史学的探索。新中国成立以后到“文化大革命”结束这段时间里，中国几乎与世界隔绝，对于外国的经济、政治和文化，我们很不了解，也看不到关于这方面的书。改革开放以后，人们思想活跃，对国外传入的各种史学流派，诸如德国的文化形态史学、法国的年鉴派史学、美国的新史学、苏联的计量史学等等，都感到非常新鲜。国外史学在理论体系和研究方法方面有许多长处，可以弥补我国在教条主义影响下极度贫乏的史学理论。因此，第四代史学工作者积极吸取国外各种史学思想，引进和借鉴他们的研究方法，试图探索出一种适合中国国情的史学理论体系。三是面临中国经济体制转轨和苏联、东欧巨变的影响，马克思主义史学受到严峻挑战。马克思主义理论是否已经过时，今后还要不要坚持，怎样坚持，这些都需要进一步反思，探究答案。毫无疑问，马克思主义仍然是科学的理论和方法，但马克思主义只能依靠自己的理论威力争取群众，而不能靠行政命令，不能靠有组织的大批判和压服。所以，怎样面对新形势和新需要，更加自觉地运用马克思主义研究历史问题，仍然是摆在我们面前的一项紧迫任务。马克思主义本身就是一种开放、发展的学说，是吸收德国古典哲学、英国古典政治

经济学、法国空想社会主义合理内核产生的。只有吸收全人类文化成果中的营养，才能发展马克思主义。如何正确对待各种学术流派，是发展马克思主义的重大问题。解决好这个问题，中国史学才能发展，才会有生命力。这是一个非常关键的问题。20世纪历史学本应该解决这些问题，但实际上没有很好地解决。

回顾20世纪史学，还有许多问题，比如如何对待传统，这个问题就值得总结。20世纪的思想界，包括历史学界在内，都有一个对待传统的态度问题。人们既破除传统，叛离传统，超越传统，又回归传统，认同传统，继承传统，总是在这两者之间来回摇摆。从历史上看，用科学思想武装的近代社会，必然要对传统产生离异的力量。20世纪初，第一代史学家叛离传统的倾向是比较明显的。五四时期吴虞、钱玄同等人主张"打倒孔家店"，把所有传统的东西都扔到垃圾堆里去，反对传统的态度非常激烈。当时如果不叛离传统，不坚决地与传统思想划清界限，新文化就建立不起来。我们不能用现在的眼光去看待"五四"反传统，指责它不应该如何如何。它当然有片面性，但又有合理性。因为传统把人束缚得太厉害了，不从传统中解放出来，社会就不会进步。所以当时反传统是进步的，必须经过这个阶段。但以后学术界又曾逐渐回归传统。我觉得五四时期的学术趋向是离异传统，到清华研究院成立，包括梁启超、陈寅恪、王国维、赵元任四大导师，一直到30年代初中央研究院的傅斯年，这又是回归传统。看来传统是不能完全叛离的。人是传统塑造的，离开传统就没有现实。就像人被地球引力吸引而不能离开地球一样，无论人们在主观上多么想叛离传统，也是跳不出来的。鲁迅反传

统很激烈，曾经把二十四史指斥为帝王将相的家谱，但实际上他的传统文化修养很深厚。郭沫若、范文澜也是这样。范文澜的《中国通史简编》初稿，对中国历史上的黑暗面尽情揭露，把武则天等帝王一概骂倒。那是因为革命的需要，他表现出离异传统。解放后他修订《中国通史简编》时，态度就发生了很大变化。我们不能简单地说前者是错误的，后者是正确的。任何一种学术，都脱离不开它的根基，都必须从它以往的成果中汲取营养，无论对传统的超越还是回归，都是一种重新认识、重新评价，是整个认识过程中的一个阶段和一种表现形式。历史的每一次从离异到回归，都是否定之否定的不断进步的过程。

另外一个问题，是历史研究中宏观研究和微观研究的关系问题。20世纪历史学研究方法中有两种类型：一种是马克思主义史学家注重用宏观的方法揭示出历史发展规律；另一种是实证主义史学家擅长于微观研究，大多考证一件史事、一种古书，从各方面搜集丰富确凿的材料，无征不信。宏观研究和微观研究二者各有长处，分别产生出一批代表著作，都对20世纪史学作出了贡献。我觉得宏观研究应该以微观研究为基础，否则必然会流为空洞无益的议论，所揭示出的"历史规律"也未必正确。真正的客观历史规律，必须从具体研究成果中概括出来，这种规律才是科学的。同时，微观研究要以宏观研究为指导，为最终目的与归宿。历史研究必须从史实出发，实事求是，但完全忽视理论的指导也是错误的。在具体的历史研究中，这两种研究方法不一定在每一位史学家身上都完全具备，可能有的人擅长宏观研究，有的人擅长微观研究，但从整个历史学来看，这是一个问题的两个方面，缺

一不可。这两种类型的史学家应该互相尊重，互相支持。有的人对宏观研究颇为推崇，认为微观研究是雕虫小技；反过来，也有人认为微观研究才是真正的学问，把宏观研究看做不切实际的空论。这两种倾向都不好。20世纪中那些有成就的史学大师，都是把宏观研究与微观研究结合起来的。王国维注重考证，但他写的《殷卜辞中所见先公先王考》、《殷周制度论》一类文章却是宏观的。陈寅恪既擅长考史，又能揭示历史基本线索和因果关系，写出《隋唐制度渊源略论稿》、《唐代政治史述论稿》两部传世之作。陈垣精于校勘，但能上升到理性认识，写出《校勘学释例》这类总结规律性的著作。同样，范文澜的《中国通史简编》当然是宏观的，但对具体历史问题也有很多微观的研究，提出独到的见解。所以，宏观研究与微观研究应该并重，不应偏废。

20世纪即将过去，中国历史学经历了一个变革创新的世纪、兴旺丰收的世纪，成绩显著，名家辈出，值得大家去研究和总结。河北教育出版社出版的《二十世纪中国史学名著》，旨在系统地展示这个世纪的史学成果，把最具代表性的历史学家的著作奉献给读者。读者将会在阅读过程中看到中国历史学怎样沿着一条崎岖曲折的道路从传统走进了现代，将会看到中国历史学的转型、创新、继承、探索的历程，将会看到一百年间众多学者怎样用心血汗水浇灌润泽了祖国的历史学园地。我们期待21世纪的中国历史学在过去成绩的基础上，再创辉煌。

1999年3月16日

前　　言

王煦华

顾颉刚先生(1893～1980),江苏省苏州市人,是我国著名的历史学家，古史辨派的创始人，这个学派以他编著的《古史辨》而闻名于世。他又是禹贡派的创始人，以他创办的禹贡学会和主编的《禹贡》半月刊而为学林所推崇。顾先生因考辨古史，对古代神话、民俗、古典文学和歌谣也作了不少研究，并都有开创性的贡献，是中国现代神话学、民俗学、古典文学和民间文艺研究等学术领域里的卓越奠基人之一。

顾先生生于书香世家，原名诵坤，字铭坚。笔名有天游、无悔、张久、诚吾、桂蕃园、余毅、康尔典、劳育、周望、武兴国等。他早年的生活，已见于编入本书的《〈古史辨〉第一册自序》,不再赘述。

建国前后，他历任厦门、中山、燕京、北京、云南、齐

鲁、中央、复旦、兰州、震旦等大学和社会教育学院、诚明文学院、上海学院教授，中山大学语言历史学研究所主任、中央研究院历史语言研究所特约研究员暨人文组院士、北平研究院史学研究会历史组主任、齐鲁大学国学研究所主任等职。1954年后，任中国科学院历史研究所第一所和中国社会科学院历史研究所研究员，先后主持《资治通鉴》和《二十四史》的校点工作。

顾先生的疑古思想是继承郑樵、姚际恒和崔述的传统的。他在《我是怎样编写〈古史辨〉的》中说："崔东壁的书启发我做'传、记'不可信，姚际恒的书则启发我不但'传、记'不可信，连'经'也不可尽信。郑樵的书启发我做学问要融会贯通，并引起我对《诗经》的怀疑。所以我的胆子越来越大了，敢于打倒'经'和'传、记'中的一切偶像。"

顾先生的治学方法和对今、古文的看法则来自胡适和钱玄同。他说胡适给他以研究历史的方法，使他对古史有特殊的了解，知道"不但要去辨伪，要去研究伪史的背景，而且要去寻出它的渐渐演变的线索，就从演变的线索上去研究"(《〈古史辨〉第一册自序》)。钱玄同则使他"辨清了今、古文家的原来面目"，"今文学是孔子学派所传衍，经长期的蜕化而失掉它的真面目的"，"古文家得到了一点古代材料，用自己的意思加以整理改造，七拼八凑而成其古文学"(《〈秦汉的方士与儒生〉序》)。

顾颉刚先生以故事的眼光解释古史构成的原因，用民俗学的材料来印证古史则来自他看戏和搜聚歌谣。他说："老实说，我所以敢大胆怀疑古史，实因从前看了二年戏，聚了一年歌谣，得到一点民俗学的意味的缘故。"(《我的研究古史计

划》）“使我知道研究古史尽可应用研究故事的方法。”“用这个眼光去读古史，它的来源、格式与转变的痕迹，也觉得非常清楚。”“用这个方法去看古史，能把向来万想不通的地方想通，处处发见出它们的故事性，所以我敢大胆打破旧有的古史系统。从此以后，我对于古史的主要观点不在它的真相而在它的变化。”(《答李玄伯先生》)

另外，顾先生读了罗振玉和王国维的著述之后说“我的眼界从此又得一广”，并受到王国维等用实物材料研究古史所取得的成就的深刻影响。他说：“古物出土愈多，时常透露一点古代文化的真相，反映出书籍中所写的幻相，更使人对于古书增高不信任的意念。”(《〈古史辨〉第一册自序》)因此，他认为出土古物所透露的古代文化的真相，既可以用来建设真实的古史，又可以用来作为破坏伪古史的工具。

以上就是顾颉刚先生的主要学术渊源。但是把他引上考辨伪古史道路的却是康有为。1914 年，他读了康有为的《新学伪经考》、《孔子改制考》，深受影响，《孔子改制考》中所说的“上古史事茫昧无稽”，引起他对于古书上的古史不信任的观念，就有志于推翻伪古史。这年 3 月，他写的《古今伪书考跋》，是他最早写的辨伪文字。到冬天，他开始写读书笔记，以记录蒐集到的材料和对古史的见解。

顾颉刚先生的《与钱玄同先生论古史书》揭露了我国先秦至两汉的古书上有关古史记载的神话传说的真面目，剥去了“经书”的神圣外衣，从根本上推翻了二千多年来人们崇信的偶像，轰动了国内外学术界，引起了各方人士的注目，在社会上产生了广泛的影响。可以说，他的疑古辨伪，不仅具有除旧布新的重大学术价值，而且具有反封建的重要社会意

义。

顾颉刚先生古史研究的成就，主要是揭示出战国、秦、汉以来的古书，特别是“经书”上所载的古史，大多出于神话传说的演变，是由不同时代的神话传说一层一层积累起来造成的，从而把古书中的一些虚妄的伪史料清除出去，为进一步科学地研究我国的古代史开辟了道路。下面就从四个方面来说明顾先生在考辨古史上的贡献。

一、创立“层累地造成的中国古史”观

1922 年，顾颉刚先生在起草《最早的上古史传说》时，把《诗》、《书》和《论语》三部书中的古史观念作比较，发现禹的传说是西周时就有的，尧、舜的传说是春秋末年才产生的，伏羲、神农的出现就更晚了。于是他立了一个假设：

> 古史是层累地造成的，发生的次序和排列的系统恰是一个反背。(《〈古史辨〉第一册自序》)

这个假设的意思是说：战国、秦、汉以来的古书中所讲的古史系统，是由先后的不同时代的神话传说一层一层积累起来造成的，不同的古帝神话传说发生时代的先后次序和古书中所讲的古史系统排列的先后恰恰相反。次年，他在《与钱玄同先生论古史书》的“前记”中又作了进一步的阐发。他说这有三个意思：

> 第一，可以说明“时代愈后，传说的古史期愈长”。如这封信里说的，周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧、舜，到战国时有黄帝、神农，到秦有三皇，到汉以后有盘古等。

第二，可以说明"时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大"。如舜，在孔子时只是一个"无为而治"的圣君，到《尧典》就成了一个"家齐而后国治"的圣人，到孟子时就成了一个孝子的模范了。

第三，我们在这上面，即不能知道某一件事的真确的状况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史；我们即不能知道夏、商时的夏、商史，也至少能知道东周时的夏、商史。

钱玄同认为这个"层累地造成的中国古史"的意见，"真是精当绝伦"（《答顾颉刚先生书》）。胡适则说"真是今日史学界的一大贡献"，"这三层意思都是治古史的重要工具"。他认为可以总括成下列的方式：

(1) 把每一件史事的种种传说，依先后出现的次序，排列起来。

(2)研究这件史事在每一个时代有什么样子的传说。

(3) 研究这件史事的渐渐演进，由简单变为复杂，由陋野变为雅驯，由地方的(局部的)变为全国的，由神变为人，由神话变为史事，由寓言变为事实。

(4) 遇可能时，解释每一次演变的原因。

（《古史讨论的读后感》）

胡适的总括说明了如何使用"层累地造成的中国古史"观来研究古史传说。

为了从杂乱的古史中分出信史与非信史，顾颉刚先生在《答刘胡两先生书》中又提出要打破四项非信史的基本观念：(1) 打破民族出于一元的观念；(2) 打破地域向来一统的观

念；(3) 打破古史人化的观念；(4) 打破古代为黄金世界的观念。

以上就是“层累地造成的中国古史”观的大致内容。郭沫若对它评价说：

> 顾颉刚的“层累地造成的古史”，的确是个卓识。从前因为嗜好不同，并多少夹以感情作用，凡在《努力报》上所发表的文章，差不多都不曾读过。他所提出的夏禹的问题，在前曾哄传一时，我当时耳食之余，还曾加以讥笑。到现在自己研究了一番过来，觉得他的识见是有先见之明，在现在新的史料尚未充足之前，他的论辩自然并未能成为定论，不过在旧史料中凡作伪之点大体是被他道破了。(《中国古代社会研究·夏禹的问题》)

郭沫若能捐弃早年成见，作出公允的评价，这种重真理超过感情的科学态度，是值得人们称赞和学习的。

顾颉刚先生所创立的“层累地造成的中国古史”观，远可上溯于春秋末子贡所说“纣之不善不如是之甚也，是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉”(《论语·子张》)以及西汉初淮南王所说“三代之称，千岁之积誉也；桀、纣之谤，千岁之积毁也”(《淮南子·缪称训》)；近则导源于崔述的“其世愈后则其传闻愈繁”(《补上古考信录》卷上)，“世益晚则其采择益杂”(《考信录提要》上)。从这些论述中，可见前人虽已看到了一些表面现象，但都没有去深究其内在规律，只是到了顾颉刚先生创立“层累地造成的中国古史”观，才揭开了“其世愈后则其传闻愈繁”的内在秘密。因此，这个史观既是中西文化交流后长出来的硕果，又是我国历代考辨古史由感性认识上升到理性认识的规律性总结。它的问世是我国辨伪

史上的一个重大的飞跃，标志着我国古史考辨之学进入了一个新的时代。

顾颉刚先生自“层累地造成的中国古史”观发表以后，即从事于古史传说的各种具体问题的考辨，后来也就没有回过头来对这一史观作理论上的深入系统的阐述。但他对古史考辨的历史作过深入的探索，编入本书的《战国秦汉间人的造伪与辨伪》就是论述这个时期古史考辨历史的；而他毕生所作的具体的古史考辨，正是揭示这一时期所伪造的古史。

二、揭示三皇五帝的古史系统是由神话传说层累地造成的

历来公认的三皇五帝的古史系统，顾颉刚先生认为是由神话传说层累地造成的。他在《与钱玄同先生论古史书》中扼要地论述了古史传说中的三皇五帝的由来，他说：自西周以至春秋初年，那时人对于古代原没有悠久的推测，《诗》、《书》里的“帝”都是上帝。商族认为禹为下凡的天神，周族认为禹是最古的人王。古史传说中的帝王，东周的初年只有禹，是从《诗经》上可以推知的；东周末年更有尧、舜，是从《论语》上可以看到的。《论语》中二次连称尧、舜，一次连称舜、禹，可见当时确以为尧、舜在禹之前。于是禹之前有更古的尧、舜。从战国到西汉，伪史充分地创造，在尧、舜之前更加上了多少古皇帝。自从秦灵公于吴阳作上畤，祭黄帝，经过了方士的鼓吹，于是黄帝立在尧、舜之前了。自从许行一辈人抬出了神农，于是神农又立在黄帝之前了。自从《易·系辞》抬出了庖牺氏，于是庖牺氏又立在神农之前了。

自从李斯一辈人说"有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵"，于是天皇、地皇、泰皇，更立在庖牺氏之前了。自从汉代交通了苗族，把苗族的始祖传了过来，于是盘古成了开天辟地的人，更在天皇之前了。时代愈后，知道的古史越前；文献越无征，知道的古史越多。在这封信中他就这样揭示了历来公认的三皇五帝古史系统是由神话传说层累地造成的。

1929年，他在燕京大学教中国上古史时，编著了《中国上古史研究讲义》，一部书一部书地考辩其中的古史传说，但并不是孤立地考证这些传说产生的时代，而是用历史进化论的方法探索其时代背景和承前启后的演变过程，以证明二千多年来公认的古代史实是由不同历史时期的古史传说演变而成的。以后他又把讲义扩充，写成《五德终始说下的政治和历史》和《三皇考》两篇论文，进一步详尽地论述了战国、秦、汉间三皇、五帝演化的历史，三皇演化的历史则一直叙述到近代。

三、打破民族出于一元与地域向来一统的传统说法

两千余年来大家信从《帝系姓》、《五帝德》上的上古世系的说法，以为五帝、三王都是黄帝的子孙，中华民族出于一元；又信从《禹贡》、《尧典》和《史记·五帝本纪》的说法，以为中国的疆域在黄帝时已是"东至于海"，"西至于空桐"，"南至于江"，"北逐荤粥"了，地域也早就一统了。顾颉刚先生认为，这些传统的说法不符合先秦的历史实际，都要打破。

先就民族来说，顾先生在《与钱玄同先生论古史书》中指出：自西周以至春秋初年，没有许多民族公认的始祖，那时人只是把本族形成时的人作为始祖。他认为民族出于一元的观念，是经过春秋以后二百多年的大国攻灭小国的战争，把无数种族合并到一起而出现的。他在《战国秦汉间人的造伪与辨伪》中说："他们为要消灭许多小种族，就利用了同种的话来打破各方面的民族主义。本来楚的祖是祝融，到这时改为帝高阳后人说他就是颛顼了。本来秦是玄鸟陨卵，女修吞而生子的，到这时也是颛顼的苗裔了。赵祖非子，非子也是女修之后，秦和赵就同祖了。本来越是纯粹南方民族，和诸夏没有丝毫关系的，到这时也是禹的子孙了。本来匈奴在极北，越在极南，无论如何联不起来的，到这时都成了夏的后裔了，禹是被称为颛顼之孙的，那么越和匈奴也同祖颛顼了。田齐自称舜后，而舜是颛顼的六世孙，他们也就与秦、赵、楚、越、匈奴为一个系统下的分支了。"商、周是两个很不同的种族，到这时商祖契、周祖后稷，都是帝喾的儿子，变成了亲兄弟，连帝尧也是他们的兄弟。而颛顼和帝喾，又是黄帝的孙子和曾孙。这样就出现了唐、虞、夏、商、周同出于黄帝的说法。晚年，他在《周公东征考证》中对《帝系》的祖先同源说出现的时代作了考证。他说：《帝系》的前半篇把历代帝王的系统从黄帝直贯到周的先世，后半篇则从"颛顼娶于滕隍氏"起转到了陆终氏，以至楚熊渠封子三人为王，和《郑语》说的"惟荆实有昭德，若周衰，其必兴矣"正是一鼻孔出气。这就表明写作这篇文字是为楚取得中原统治张目的。因此，它的出现当在楚能问鼎中原的时期，即秦还没有称王，楚威王灭越，统一了南方中国，有力量统一中国之际。这个考证是非

常精辟的。《周公东征考证》是顾先生晚年的力作，精义纷呈。但长达三十余万字，本书因篇幅限制，未能选入。

《昆仑传说和羌戎文化》，是顾先生50年代初写的一篇探索我国西部民族——羌、戎历史的长文。它说明羌、戎至少已有三四千年的历史，和中原发生关系极早，自甲骨文到《诗》、《书》全都有记载。所谓华夏之族不少由羌、戎分出，不过其中进据中原政权的已自居为华夏，而停留在原来地方的则仍称羌、戎而已。中国正统文化，实在都从羌、戎区域里发源，及至传进了中原，然后大大地扩展。昆仑是他们的宗教中心，这些宗教的仪式传进了中原，于是有“封禅”的大典礼；这些宗教的故事传进了中原，于是有整整齐齐的一大套中国古史。中国古史人物是由神话人物转变而来，而这些神话人物则由羌、戎的宗教故事而来。因此，羌、戎的宗教故事转变成了中国的古史。这是顾先生50年代研究古代羌、戎史后对中国古史及其神话人物的来源提出的新说。

再就地域来说，顾颉刚先生认为秦、汉以前的中国只是没有统一的许多小国。关于三代的疆域，他在《古史地域中的扩张》一文中说：夏的国都有说阳城的，又有说帝丘的、晋阳的、安邑的，反正离不了现在河南省的北部和山西省的南部，带着一点儿河北省的南端。商大约起自东北，灭夏而占有中原，比夏多出了东北方。周灭商而入主中原，地方又扩大了一些，增加了西边的老家渭水流域，又新辟了南土，延申到申、吕、许，即今河南省的南部。然而始终未曾没收了蛮貊的土地人民以为统一寰宇之计。春秋以后，楚国疆域日大，始立县制；晋国继起立县，又有郡；至战国而郡县制普及。此时，越灭吴，统一了东南；以后楚东向灭越，又南越

洞庭，西越巫山，统一了淮水和长江流域。秦灭义渠和蜀，统一了西北和西南。齐向海边开拓，燕向东北开拓，越向北部开拓，又统一了许多异族的地域。因此，中国的地域统一，是经过夏、商、周三代的不断扩大，战国二百余年的兼并，到秦始皇完成的。《禹贡》、《职方》、《王会》以及《尧典》和《史记》等所说的地域一统，是战国、秦、汉时的情况，而不是如这些书上所说的自黄帝以来早就定局的地域。因此，必须打破地域向来一统的观念，而以各时代的地域为地域。顾颉刚先生还对九州与四岳和五岳等作了探索，发表了很多论文，有不少精辟的创见。他认为西周时尚没有九州的观念，更不必说殷和夏。九州本是战国人的理想制度，汉武帝时，南北东西都新辟了很广大的疆土，就采用了这个理想的制度来区划天下。四岳和五岳是两个不同性质的问题。四岳是姜姓之族的原居地，及齐人、戎人东迁而徙其名于中原，是两周时事，为民族史及地理上的问题。五岳是大一统后因四岳之名而扩充的，且在地域上平均分配，视为帝王巡狩所到的地方，是汉武、宣时事，为政治史及宗教史上的问题。顾先生还写过不少其他古代地理的论文进行深入的探索，限于篇幅不能多述。另外，顾先生又创办了禹贡学会和《禹贡》半月刊的学术团体和专业刊物来倡导和组织古代地理的研究，以探索古代民族和地域的实际情况，取得了卓越的成就。

四、考订古书著作时代，为研究古史传说的演变打好基础

考订古书的著书时代，是研究古史传说演变过程的极其

重要的基础工作，“层累地造成的中国古史”观，就是初步确定了一些古书著作的时代，拿它和书上所说的古史时代进行比较而发现的。那时顾颉刚先生排了两个表：一个是看书上说的什么时代就放在什么时代，例如置《三五历年纪》、《春秋命历序》于太古，置《尧典》、《舜典》、《皋陶谟》于唐、虞，置《逸周书》、《穆天子传》于西周；一个是看它们作于什么时代就放在什么时代，例如置《虞夏书》于东周，置《易传》、《竹书纪年》、《胠箧篇》于战国、秦、汉间，置《命历序》、《五帝德》于汉，置《帝王世纪》、《伪古文尚书》于晋，置《路史》、《三坟》于南宋。把这两个表比较起来看，就会发现作得越后，越是排在前面。为此，顾颉刚先生对古书著作时代作了大量的考订，下面就略述他论及的各种古书著作时代。

《周易》经传的著作时代，顾先生在《周易卦爻辞中的故事》中，推定卦、爻辞作于西周初叶，《易传》则至早不得过战国，迟则在西汉中叶。

《尚书》的著作时代，他在给胡适的《论〈今文尚书〉著作时代书》中把《今文尚书》二十八篇分成三组：第一组，《盘庚》、《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《多方》、《吕刑》、《文侯之命》、《费誓》和《秦誓》十三篇，在思想上、文字上都可信为真。第二组，《甘誓》、《汤誓》、《高宗肜日》、《西伯戡黎》、《微子》、《牧誓》、《洪范》、《金縢》、《无逸》、《君奭》、《立政》和《顾命》十二篇，决是东周间的作品。第三组，《尧典》、《皋陶谟》和《禹贡》三篇，决是战国、秦、汉间的作品。后来在《〈尧典〉著作时代考》中又说《尧典》出于武帝中年以后。在《〈禹贡〉评注》中又考定《禹贡》是公元前3世纪的作品。在《〈逸周书·世俘篇〉校注写定与评论》中考证《世俘篇》实作于

殷、周之际。

关于《诗经》，他认为是一部入乐诗的总集，是西周至东周的作品，他在《读诗随笔》中认为，可以假定这部书辑集于战国中期。在《〈诗经〉在春秋战国间的地位》一文中认为《左传》和《国语》是战国时的作品，《仪礼》是春秋末年或战国初期的作品，《论语》辑集于战国初期，《礼记》大部分是西汉人所作。他在《讨论古史答刘胡二先生》中又说："依我考定，《左传》是纪元前三百年间所著，约当赧王初元。《墨子》书决是'墨分为三'之后所作。"而《论语》中的《尧曰》章，他在《禅让传说起于墨家考》中以为"这章文字，早则出于战国之末，迟则当在秦、汉之交"。

《周礼》的著作时代，顾先生在《周公制礼的传说和〈周官〉一书的出现》中说，"这原是一部战国的法家著作，散亡之余，为汉代的儒家所获得，加以补苴增损"而成。至于《公羊》和《穀梁》，他在《秦汉的方士与儒生》一书中说："战国诸子以及汉人所引《春秋》常是《公羊传》里的文字，可见这本传出来很早。《穀梁》则是西汉中叶以后的作品。"

《老子》的成书年代，顾先生在给钱玄同的《论〈诗经〉经历及〈老子〉与道家书》中以为"当如梁任公先生说，是战国末年的书"。后来在《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》一文中改变了看法，以为在汉初。他说："《老子》一书的编成是西元前3世纪下半叶之事，其发展则在西元前2世纪。"《庄子》这部书，顾先生在回答钱玄同《论〈庄子〉伪书》中说："《庄子》是战国、秦、汉间'论道之人'所作的单篇文字总集。"后来在《中国上古史研究讲义》中又说："《庄子》实在是一部道家丛书"，"《庄子》各篇的著作时代，

从战国中期起，到西汉末年止，约经过了三百四十年”。

《山海经》的著作时代，顾先生在给何定生的《论〈山海经〉书》中说：“《山海经》一书，从所记之故事及地名上看，可信为战国时书。”《穆天子传》，顾先生在《昆仑传说和羌戎文化》中从它的著作背景为赵武灵王西北略地，推定它当作于战国初赵武灵王末年。

顾颉刚先生考订的古书著作时代，当然不能都视为定论，而且在他自己的一生中也在不断地修订，但他都提出了有价值的见解，使存在的问题朝着解决的方向迈进了一大步。

顾先生著述宏富，内容广阔，且大都有发前人所未发的创见，为此可以入选的文章很多。但由于本书篇幅有限，只能选入有关他创立“层累地造成的中国古史”观和揭示三皇五帝古史系统的几篇论文。这是他主要的学术贡献，由此可以推定他在20世纪史学史上的地位。

1997年7月1日香港回归日

目　录

前言 ………………………………………… 王煦华（1）

古史辨自序

上

与钱玄同先生论古史书 ………………………………（3）
答刘胡两先生书 ……………………………………（12）
《古史辨》第一册自序 ……………………………（18）
战国秦汉间人的造伪与辨伪…………………………（119）
一、古人缺乏历史观念 ………………………………（119）
二、战国秦汉间好古者的造伪 ………………………（123）
三、孔子对于历史的见解 ……………………………（125）
四、战国以前的古史是"民神杂糅"的传说 …………（127）
五、墨子的托古 ………………………………………（128）
六、种族融合过程中造成的两个大偶像 ……………（135）
七、孟子的托古 ………………………………………（141）
八、阴阳五行说所编排的古史系统 …………………（147）

九、道家的托古 …………………………………………… (153)
一〇、战国与西汉的疑古 ………………………………… (157)
一一、司马迁与郑玄的整齐故事 ………………………… (166)
一二、东汉的疑古 ………………………………………… (173)
一三、结论 ………………………………………………… (178)
附言…………………………………………………………… (179)
后记…………………………………………………………… (182)
三皇考………………………………………………………… (183)
童序…………………………………………………………… (183)
自序…………………………………………………………… (204)
三皇太一传说演变略图……………………………………… (210)
一、引言 …………………………………………………… (211)
二、"皇"字的原义 ………………………………………… (213)
三、名词的"皇"的出现 …………………………………… (219)
四、"皇"的由神化人 ……………………………………… (222)
五、"皇"为人王位号的实现 ……………………………… (226)
六、二皇二神和太帝 ……………………………………… (228)
七、"九皇"和"民" ………………………………………… (231)
八、"太一"一名的来源 …………………………………… (236)
九、"天神贵者太一"及三一 ……………………………… (239)
一〇、太一的勃兴及其与后土的并立 …………………… (240)
一一、泰帝的两件故事 …………………………………… (246)
一二、西汉时三皇消沉的原因 …………………………… (248)
一三、三皇的复现 ………………………………………… (250)
一四、太一的消失 ………………………………………… (258)
一五、人皇的出现 ………………………………………… (267)

一六、伏羲们和三皇的并家及其纠纷 ……………… (275)
一七、天皇大帝与太微五帝 ………………………… (288)
一八、盘古的出现与三皇时代的移后 ……………… (303)
一九、女娲地位的升降 ……………………………… (307)
二〇、三皇名称确立后对于旧名称的解释 ………… (310)
二一、道教中的三皇 ………………………………… (313)
二二、太一的堕落 …………………………………… (332)
二三、太一下行九宫和太一的分化 ………………… (339)
二四、太一在道教中的地位 ………………………… (351)
二五、太一的死亡 …………………………………… (362)
二六、《河图》与《洛书》 ………………………… (366)
二七、《河图》《洛书》的倒坠 …………………… (381)
二八、《三坟》与《古三坟书》 ………………… (387)
二九、近代对于三皇的祭祀和信仰 ……………… (403)
补遗七则 …………………………………………… (418)
翁跋 ………………………………………………… (423)

下

五德终始说下的政治和历史 ………………………… (430)
一、五行说的起源 …………………………………… (430)
二、驺衍的略史及其时代 …………………………… (437)
三、驺衍的五德终始说 ……………………………… (443)
四、秦的符应及始皇的改制 ………………………… (448)
五、汉为水德或土德的争辨 ………………………… (454)
六、汉武帝的改制及三统说的发生 ………………… (459)
七、《世经》的出现 ………………………………… (472)

八、《世经》以前的古史系统 …………………………… (477)
九、汉帝应让国说及再受命说 ………………………… (486)
一〇、五行相生说 …………………………………………… (504)
一一、汉为火德说及秦为金德说 ……………………… (511)
一二、汉为尧后说 …………………………………………… (519)
一三、王莽自大司马做到皇帝的经历 ………………… (527)
一四、今古文问题 …………………………………………… (542)
一五、《春秋左氏传》著作时代的各家说 ……………… (554)
一六、王莽的《自本》 ……………………………………… (571)
一七、"炎帝神农氏" ……………………………………… (577)
一八、"全史五德终始表"的三个难题 ………………… (580)
一九、夏商周的新德及秦的闰统问题 ………………… (582)
二〇、"少昊金天氏" ……………………………………… (586)
二一、"太昊伏羲氏" ……………………………………… (595)
二二、"全史五德终始表"的定本 ……………………… (597)
二三、对于《世经》的评判 ………………………………… (599)
二四、王莽的受禅及其改制 …………………………… (610)
跋　钱穆《评〈五德终始说下的政治和历史〉》………… (627)
附　钱穆:评顾颉刚《五德终始说下的
　政治和历史》 ……………………………………………… (633)
　一、五帝之传说 …………………………………………… (637)
　二、五行相胜及五行相生 ……………………………… (639)
　三、汉为火德及尧后 …………………………………… (640)
昆仑传说和羌戎文化 ……………………………………… (646)
一、引言 ……………………………………………………… (646)
二、三千多年来的羌戎 …………………………………… (651)

三、《山海经》中的昆仑区 ………………………………（730）
四、《庄子》和《楚辞》中的昆仑 …………………………（776）
五、《穆天子传》与《竹书纪年》中的昆仑 ………………（808）
六、《禹贡》中的昆仑 ……………………………………（828）
七、昆仑和河源的实定 …………………………………（839）
八、邹衍以后的世界观——神州和昆仑 ………………（848）
九、《水经》中的河源 ……………………………………（862）
一〇、酒泉昆仑的实定 …………………………………（867）
编者后记……………………………………………王煦华（879）

顾颉刚著述要目 ……………………………………………（881）



古史辨自序

与钱玄同先生论古史书

我二年以来，蓄意要辨论中国的古史，比崔述更进一步。崔述的《考信录》确是一部极伟大又极细密的著作，我是望尘莫及的。我自知要好好的读十几年书，才可追得上他。但他的著作有二点我觉得不满意。第一点，他著书的目的是要替古圣人揭出他们的圣道王功，辨伪只是手段。他只知道战国以后的话足以乱古人的真，不知道战国以前的话亦足以乱古人的真。他只知道杨、墨的话是有意装点古人，不知道孔门的话也是有意装点古人。所以他只是儒者的辨古史，不是史家的辨古史。第二点，他要从古书上直接整理出古史迹来，也不是妥稳的办法。因为古代的文献可征的已很少，我们要否认伪史是可以比较各书而判定的，但要承认信史便没有实际的证明了。崔述相信经书即是信史，拿经书上的话做标准，合的为真，否则为伪，所以整理的结果，他承认的史迹亦颇楚楚可观。但这在我们看来，终究是立脚不住的：因为经书与传记只是时间的先后，并没有截然不同的真伪区别；假使在经书之前还有书，这些经书又要降

做传记了。我们现在既没有"经书即信史"的成见，所以我们要辨明古史，看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重。凡是一件史事，应当看它最先是怎样的，以后逐步逐步的变迁是怎样的。我们既没有实物上的证明，单从书籍上入手，只有这样做才可得一确当的整理，才可尽我们整理的责任。

我很想做一篇《层累地造成的中国古史》，把传说中的古史的经历详细一说。这有三个意思。第一，可以说明"时代愈后，传说的古史期愈长"。如这封信里说的，周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧、舜，到战国时有黄帝、神农，到秦有三皇，到汉以后有盘古等。第二，可以说明"时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大"。如舜，在孔子时只是一个"无为而治"的圣君，到《尧典》就成了一个"家齐而后国治"的圣人，到孟子时就成了一个孝子的模范了。第三，我们在这上，即不能知道某一件事的真确的状况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史；我们即不能知道夏、商时的夏、商史，也至少能知道东周时的夏、商史。

但这个题目的范围太大了，像我这般没法做专门研究的人，简直做不成功。因此，我想分了三个题目做去：一是《战国以前的古史观》，二是《战国时的古史观》，三是《战国以后的古史观》。后来又觉得这些题目的范围也广，所以想一部书一部书的做去，如《〈诗经〉中的古史》，《〈周书〉中的古史》，《〈论语〉中的古史》……。我想，若一个月读一部书，一个月做一篇文，几年之后

自然也渐渐地做成了。崔述的学力我固是追不到，但换了一个方法做去，也足以补他的缺陷了。

这回适之先生到上海来，因为不及做《读书杂志》的文字，嘱我赶做一篇。我当下就想做一篇《〈论语〉中的古史》，因为材料较少，容易做成。但今天一动笔之后，又觉得赶不及，因为单说《论语》自是容易，但若不与他书比较看来，就显不出它的地位，而与他书一比较之后，范围又大了，不是一二天内赶得出的。因此，想起我两月前曾与玄同先生一信，论起这事，固然是信笔写下，但也足以说出一点大纲。所以就把这篇信稿抄在这里，做我发表研究的起点。我自己知道既无学力，又无时间，说不上研究；只希望因了发表这篇，引起了阅者的教导和讨论，使我可以把这事上了轨道去做，那真是快幸极了！

十二，四，二十七。

玄同先生：

（上略）

先生嘱我为《国学季刊》作文，我也久有这个意思。我想做的文是《层累地造成的中国古史》。现在先对先生说一个大意，——我这些意思从来没有写出，这信恐怕写得凌乱没有条理。

我以为自西周以至春秋初年，那时人对于古代原没有悠久的推测。《商颂》说："天命玄鸟，降而生商。"《大雅》说："民之初生，自土沮漆。"又说："厥初生民，时维姜嫄。"可见他们只是把本族形成时的人作为始祖，并没有很远的始祖存在他们的意想之中。他们只是认定一个民族有一个民族的

始祖，并没有许多民族公认的始祖。

但他们在始祖之外，还有一个“禹”。《商颂·长发》说：“洪水芒芒，禹敷下土方，……帝立子生商。”禹的见于载籍以此为最古。《诗》、《书》里的“帝”都是上帝。帝尧、帝舜等不算，详见后。《尚书》里可疑的只有一个帝乙，或是殷商的后王尊他的祖，看他和上帝一样，加上的尊号，也说不定。这诗的意思是说商的国家是上帝所立的。上帝建商，与禹有什么关系呢？看这诗的意义，似乎在洪水芒芒之中，上帝叫禹下来布土，而后建商国。然则禹是上帝派下来的神，不是人。《小旻》篇中有“旻天疾威，敷于下土”之句，可见“下土”是对“上天”而言。

《商颂》，据王静安先生的考定，是西周中叶宋人所作的。《乐诗考略·说〈商颂〉下》。这时对于禹的观念是一个神。到鲁僖公时，禹确是人了。《閟宫》说：“是生后稷，……俾民稼穑；……奄有下土，缵禹之绪。”按：《生民》篇叙后稷事最详，但只有说他受上帝的保卫，没有说他“缵”某人的“绪”。因为照《生民》作者的意思，后稷为始事种植的人，用不到继续前人之业。到《閟宫》作者就不同了，他知道禹为最古的人，后稷应该继续他的功业。在此，可见《生民》是西周作品，在《长发》之前，还不曾有禹一个观念。这诗的意思，禹是先“奄有下土”的人，是后稷之前的一个国王；后稷是后起的一个国王。他为什么不说后稷缵黄帝的绪，缵尧、舜的绪呢？这很明白，那时并没有黄帝、尧、舜，那时最古的人王有天神性的。只有禹，所以说后稷缵禹之绪了。商族认禹为下凡的天神，周族认禹为最古的人王，可见他们对于禹的观念，正与现在人对于盘古的观念一样。

在这上，我们应该注意的，“禹”和“夏”并没有发生了什么关系。《长发》一方面说“洪水芒芒，禹敷下土方”，一

方面又说汤“韦、顾既伐，昆吾、夏桀”，若照后来人说禹是桀的祖先，如何商国对于禹既感他敷土的恩德，对于禹的子孙就会翻脸杀伐呢？按：《长发》云：“玄王桓拨，受小国是达，受大国是达。”又云：“相土烈烈，海外有截。”是商在汤以前国势本已发达，到汤更能建一番武功，把韦、顾、昆吾、夏桀打倒罢了。禹是他们认为开天辟地的人，夏桀是被汤征伐的一个，他们二人漠不相关，很是明白。

至于禹从何来？禹与桀何以发生关系？我以为都是从九鼎上来的。禹，《说文》云：“蟲也，从禸，象形。”禸，《说文》云：“兽足蹂地也。”以虫而有足蹂地，大约是蜥蜴之类。我以为禹或是九鼎上铸的一种动物，当时铸鼎象物，奇怪的形状一定很多，禹是鼎上动物的最有力者；或者有敷土的样子，所以就算他是开天辟地的人。伯祥云：禹或即是龙，大禹治水的传说与水神祀龙王事恐相类。流传到后来，就成了真的人王了。九鼎是夏铸的，商灭了夏搬到商，周灭了商搬到周。当时不过因为它是宝物，所以搬了来，并没有多大的意味；但经过了长时间的保存，大家对它就有了传统的观念，以为凡是兴国都应取九鼎为信物，正如后世的“传国玺”一样。有了传统的观念，于是要追溯以前的统，知道周取自商，商取自夏，自然夏、商、周会联成一系。成了一系，于是商汤不由得不做夏桀的臣子，周文王不由得不做殷纣的臣子了。他们追溯禹出于夏鼎，就以为禹是最古的人，应做夏的始祖了。书中最早把“夏”、“禹”二字联属成文的，我尚没有找到。

东周的初年只有禹，是从《诗经》上可以推知的；东周的末年更有尧、舜，是从《论语》上可以看到的。尧、舜的故事从何时起，这个问题很难解决：《左传》是战国时的著作；《尚书》中的《尧典》、

《皋陶谟》也靠不住；《论语》较为可靠，所以取了它。《论语》中二次连称尧、舜，尧、舜其犹病诸。一次连称舜、禹，巍巍乎舜、禹之有天下也。又接连赞美尧、舜、禹，大哉尧之为君——舜有臣五人而天下治——禹吾无间然矣。可见当时确以为尧、舜在禹之前。于是禹之前有更古的尧、舜了。但尧与舜、舜与禹的关系还没有提起，或者当时人的心目中以为各隔数百年的古王，如禹和汤，汤和文、武之类，亦未可知。《论语·尧曰》篇虽说明他们的传授关系，但《论语》经崔述的考定，自《季氏》至《尧曰》五篇是后人续入的。《尧曰》篇的首章，在文体上很可见出有意摹古的样子，在宗旨上很可见出秉着"王道"和"道统"两个主义，是战国时的儒家面目。

在《论语》之后，尧、舜的事迹编造得完备了，于是有《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》等篇出现。有了这许多篇，于是尧与舜有翁婿的关系、舜与禹有君臣的关系了。《尧典》的靠不住，如梁任公先生所举的"蛮夷猾夏"，"金作赎刑"都是。即以《诗经》证之，《閟宫》说后稷"奄有下国"，明明是做国王，它却说成舜的臣子。后稷的"后"字原已有国王之义，《尧典》上舜对稷说"汝后稷"，实为不辞。《閟宫》说后稷"缵禹之绪"，明明是在禹后，它却说是禹的同官。又以《论语》证之，(1)《论语》上门人问孝的很多，舜既"克谐以孝"，何以孔子不举他做例？(2)《论语》上说"舜有臣五人"，何以《尧典》上会有九人？《尧典》上既有九人，各司其事，不容偏废，何以孔子单单截取了五人？(3) 南宫适说"禹、稷躬稼而有天下"，可见禹、稷都是有天下的，为什么《尧典》上都是臣而非君？(4) 孔子说舜"无为而治"，《尧典》上说他"五载一巡守，群后四朝"，又说他"三载考绩，三考，黜陟幽明"，不相冲突吗？这些问题，都可以证明《尧典》出于《论语》之后。我意，

先有了禅让的学说而后有《尧典》、《皋陶谟》出来，当作禅让的实证；禅让之说是儒家本了尊贤的主义鼓吹出来的。作《论语》时，对于尧、舜的观念还是空空洞洞，只推尊他们做两个道德最高、功绩最大的古王；作了《尧典》等篇，于是尧、舜的“文章”都有实事可举了。

从战国到西汉，伪史充分的创造，在尧、舜之前更加上了多少古皇帝。于是春秋初年号为最古的禹，到这时真是近之又近了。自从秦灵公于吴阳作上畤，祭黄帝，见《汉书·郊祀志》。秦国崇奉的神最杂，名目也最诡：秦文公梦了黄蛇作鄜畤，拾得了一块石头作陈宝祠，实在还是拜物教。黄帝之祀起于秦国，说不定黄帝即是“黄龙地螾”之类。经过了方士的鼓吹，于是黄帝立在尧、舜之前了。自从许行一辈人抬出了神农，于是神农又立在黄帝之前了。自从《易·系辞》抬出了庖牺氏，于是庖牺氏又立在神农之前了。自从李斯一辈人说“有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵”，于是天皇、地皇、泰皇更立在庖牺氏之前了。自从《世本》出现，硬替古代名人造了很像样子的世系，于是没有一个人不是黄帝的子孙了。自从《春秋命历序》上说“天地开辟，至《春秋》获麟之岁，凡二百二十六万年”，于是天皇十二人各立一万八千岁了。自从汉代交通了苗族，把苗族的始祖传了过来，于是盘古成了开天辟地的人，更在天皇之前了。时代越后，知道的古史越前；文籍越无征，知道的古史越多。汲黯说：“譬如积薪，后来居上。”这是造史很好的比喻。看了这些胡乱伪造的史，《尧典》那得不成了信史！但看了《诗经》上稀疏的史，更那得不怀疑商以前的史呢！

这些意思如果充分的发挥，准可著成数十卷书。古代的史靠得住的有几，崔述所谓“信”的又何尝是信！即如后稷，周人自己说是他们的祖，但有无是人也不得而知。因为在

《诗》、《书》上看，很可见出商的民族重游牧，周的民族重耕稼，所谓“后稷”，也不过因为他们的耕稼为生，崇德报功，追尊创始者的称号。实际上，周人的后稷和许行的神农有什么分别？这两个倡始耕稼的古王，很可见出造史的人的重复。他们造史的人为什么要重复？原来禹的上面堆积的人太多了，后稷的地位不尊重了，非得另创一个神农，许行一辈人就不足以资号召了！

（下略）

颉刚敬上　十二，二，二十五。

附启

玄同先生：

这封信发后，没有接到回覆，使我记挂得很。

在《歌戈鱼虞模古读考》上，读到先生的跋。跋上说：“许慎的《说文》是一部集伪古字、伪古义、伪古礼、伪古制和伪古说之大成的书。”我很希望先生有辨《说文》的文字发表。

前月把《吕刑》与《尧典》对看，又得了一个对于苗族的传说的变迁。今天不及写，下函详告。

颉刚附启　十二，四，二十八。

原载一九二三年五月六日《努力》增刊，

《读书杂志》第十九期。

又次之（石鼓文为秦文，从马叔平说；大篆为秦文，从王静安说），秦之金石刻及小篆又次之。《说文》所列小篆，已多汉人传伪之体；近见龚橙《理董许书》稿本，他说《说文》中的小篆还不如汉隶的较为近古，极为有见。至於《说文》中所谓“古文”，所谓“奇字”，乃是刘歆辈依仿传误的小篆而伪造的，故与甲文金字文底形体相去最远。因为小篆是传误的，“古文”是伪造的，所以说是“伪古字”。“伪古义”，如“告，牛触人，角着横木，所以告人也”，“射，弓弩发於身而中於远也”之类。“伪古说”，如“楚庄王曰，止戈为武”，“孔子曰：一贯三为王”之类。至于“伪古礼”和“伪古制”，这是从伪经上来的；若将伪经推翻，则《说文》中这两部分便不攻而自倒了。

要说的话还没有完，今天暂止於此，请先王教正。

先生关于《吕刑》与《尧典》方面的新发明，便希示我。

玄同　一九二三，五，二五。

原载一九二三年六月十日《读书杂志》第十期。

答刘胡两先生书

掞藜
堇人先生：

由努力社转到两位先生的质问，披读一过，真使我高兴得很。我本来的意思，是要先把与古史有关的书一部一部的读了，把内中说及古史的地方钞出，归纳成为一篇“某书中的古史”；等到用得着的书都读完了，它们说着的古史都抽出了，再依了它们的先后关系，分别其真伪异同，看出传说中对于古史的变迁，汇成一篇《层累地造成的中国古史》。不幸豫计中的许多篇“某书中的古史”还没有做，而总括大意的《与玄同先生书》先已登出，以至证据不充，无以满两位先生之意，甚以为愧。

但我觉得我这一文的疏漏是有的，至于这个意思总不能轻易认为错误，所以我想把胸中所有的意见详细写出，算做答文，与两位先生讨论下列诸项问题：

(1) 禹是否有天神性？ (2) 禹与夏有没有关系？ (3) 禹的来历在何处？ (4)《禹贡》是什么时候做的？ (5) 后稷的实在如何？ (6) 尧、舜、禹的关系如何？

(7)《尧典》、《皋陶谟》是什么时候做的?(8)现在公认的古史系统是如何组织而成的?

以上的题目当在一二月内做毕，登入《读书杂志》。

本期《读书杂志》限于篇幅，不能登载我的答文；我现在仅把我对于古史的态度说了。研究古史自应分析出信史和非信史两部分。信史的建设，适之先生上月来书曾说一个大旨，钞录于下：

我对于古史的大旨是：

1. 商民族的时期，以河南为中心。此民族的来源不可考。但《商颂》所记玄鸟的神话当是商民族的传说。关于此一时期，我们应该向“甲骨文字的系统的研究”里去寻史料。

2. 周民族的时期，约分三时期：

(a) 始兴期，以甘肃及陕西西境为中心。

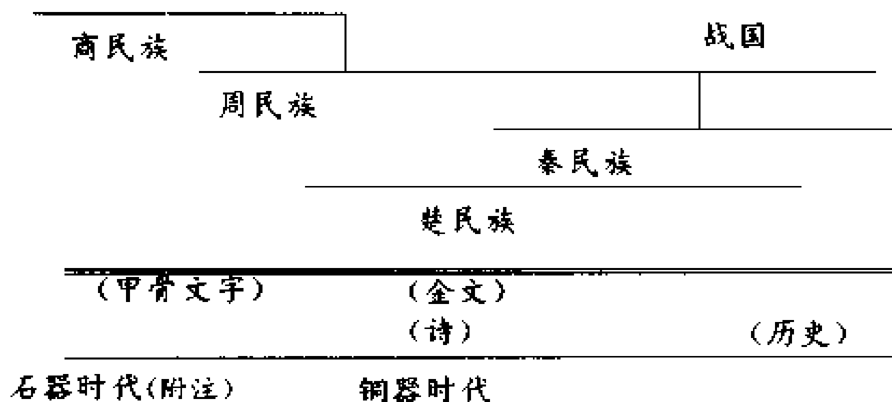
(b) 东侵期，以陕西为中心，灭了河南的商民族的文化而代之。周公之东征，召公之南下，当在稍后。

(c) 衰落期，以东都为中心，仅存虚名的共主而已，略如中古时代之“神圣罗马帝国”。

3. 秦民族的时期，也起于西方，循周民族的故迹而渐渐东迁，至逐去犬戎而占有陕西时始成大国。

以时间言之，可得下表（编者按：表见下页）：

至于以山西为中心之夏民族，我们此时所有的史料实在不够用，只好置之于“神话”与“传说”之间，以俟将来史料的发现。



（附注） 发见渑池石器时代文化的安特森（J. G. Anderson）近疑商代犹是石器时代的晚期（新石器时代）。我想他的假定颇近是。

适之先生这段话，可以做我们建设信史的骨干。

在推翻非信史方面，我以为应具下列诸项标准：

（一）打破民族出于一元的观念。在现在公认的古史上，一统的世系已经笼罩了百代帝王、四方种族，民族一元论可谓建设得十分巩固了。但我们一读古书，商出于玄鸟，周出于姜嫄，任、宿、须句出于太皞，郯出于少皞，陈出于颛顼，六、蓼出于皋陶、庭坚，楚、夔出于祝融、鬻熊（恐是一人），他们原是各有各的始祖，何尝要求统一！自从春秋以来，大国攻灭小国多了，疆界日益大，民族日益并合，种族观念渐淡而一统观念渐强，于是许多民族的始祖的传说亦渐渐归到一条线上，有了先后君臣的关系，《尧典》、《五帝德》、《世本》诸书就因此出来。中国民族的出于一元，俟将来的地质学及人类学上有确实的发见后，我们自可承认它；但现在所有的牵合混缠的传说我们决不能胡乱承认。我们对于古史，应当依了民族的分合为分合，寻出他们的系统的异同状况。

（二）打破地域向来一统的观念。我们读了《史记》上黄帝的“东至于海”，“西至于空桐”，“南至于江”，“北逐荤粥”，以为中国的疆域的四至已在此时规定了；又读了《禹贡》、《尧典》等篇，地域一统的观念更确定了。不知道《禹贡》的九州，《尧典》的四罪，《史记》的黄帝四至乃是战国时七国的疆域，而《尧典》的羲、和四宅以交阯入版图更是秦、汉的疆域。中国的统一始于秦，中国人民的希望统一始于战国；若战国以前则只有种族观念，并无一统观念。看龟甲文中的地名都是小地名而无邦国种族的名目，可见商朝天下自限于“邦畿千里”之内。周有天下，用了封建制以镇压四国——四方之国，——已比商朝进了一步，然而始终未曾没收了蛮貊的土地人民以为统一寰宇之计。我们看，楚国的若敖、蚡冒还是西周末东迁初的人，楚国地方还在今河南、湖北，但他们竟是“筚路蓝缕以启山林”。郑国是西周末年封的，地在今河南新郑，但竟是“艾杀此地，斩之蓬蒿藜藿而共处之”。那时土地的荒芜如此，那里是一统时的样子！自从楚国疆域日大，始立县制；晋国继起立县，又有郡；到战国时郡县制度普及；到秦并六国而始一统。若说黄帝以来就是如此，这步骤就乱了。所以我们对于古史，应当以各时代的地域为地域，不能以战国的七国和秦的四十郡算做古代早就定局的地域。

（三）打破古史人化的观念。古人对于神和人原没有界限，所谓历史差不多完全是神话。人与神混的，如后土原是地神，却也是共工氏之子；实沈原是星名，却也是高辛氏之子。人与兽混的，如夔本是九鼎上的罔两，又是做乐正的官；饕餮本是鼎上图案画中的兽，又是缙云氏的不才子。兽与神

混的，如秦文公梦见了一条黄蛇，就作祠祭白帝；鲧化为黄熊而为夏郊。此类之事，举不胜举。他们所说的史固决不是信史，但他们有如是的想像，有如是的祭祀，却不能不说为有信史的可能。自春秋末期以后，诸子奋兴，人性发达，于是把神话中的古神古人都“人化”了。人化固是好事，但在历史上又多了一层的作伪，而反淆乱前人的想像祭祀之实，这是不容掩饰的。所以我们对于古史，应当依了那时人的想像和祭祀的史为史，考出一部那时的宗教史，而不要希望考出那时以前的政治史，因为宗教是本有的事实，是真的，政治是后出的附会，是假的。

（四）打破古代为黄金世界的观念。古代的神话中人物“人化”之极，于是古代成了黄金世界。其实古代很快乐的观念为春秋以前的人所没有；所谓“王”，只有贵的意思，并无好的意思。自从战国时一班政治家出来，要依托了古王去压服今王，极力把“王功”与“圣道”合在一起，于是大家看古王的道德功业真是高到极顶，好到极处。于是异于征诛的禅让之说出来了，“其仁如天，其知如神”的人也出来了，《尧典》、《皋陶谟》等极盛的人治和德化也出来了。从后世看唐、虞，真是何等的美善快乐！但我们反看古书，不必说《风》、《雅》中怨苦流离的诗尽多，即官撰的《盘庚》、《大诰》之类，所谓商、周的贤王亦不过依天托祖的压迫着人民就他们的轨范；要行一件事情，说不出理由，只会说我们的占卜上是如此说的，你们若不照做，先王就要“大罚殛汝”了，我就要“致天之罚于尔躬”了！试问上天和先王能有什么表示？况且你既可以自居为天之元子，他亦可以自说新受天命，改天之元子；所谓“受命”“革命”，比了现在的伪造民意还

要胡闹。又那时的田亩都是贵族的私产，人民只是奴隶，终年服劳不必说，加以不歇的征战，死亡的恐怖永远笼罩着。试问古代的快乐究在那里？我们要懂得五帝、三王的黄金世界原是战国后的学者造出来给君王看样的，庶可不受他们的欺骗。

以上四条为从杂乱的古史中分出信史与非信史的基本观念，我自以为甚不误。惜本期篇幅甚短，不能畅说。

颉刚敬上　十二，六，二十。

原载一九二三年七月一日《读书杂志》第十一期。

《古史辨》第一册自序

两年前，我在《努力周报》附刊的《读书杂志》里发表辨论古史的文字时，朴社同人就嘱我编辑成书，由社中出版。我当时答应了，但老没有动手。所以然之故，只因里面有一篇主要的辨论文字没有做完，不能得到一个结束；我总想把它做完了才付印。可是我的生活实在太忙了，要想定心研究几个较大的题目，做成一篇篇幅较长的文字，绝不易找到时间，这是使我永远怅恨着的。

去年夏间，上海某书肆中把我们辨论古史的文字编成了《古史讨论集》出版了。社中同人都来埋怨我，说："为什么你要一再迁延，以致给别人家抢了去。"我对于这事，当然对社中抱歉，并且看上海印本错字很多，印刷很粗劣，也不爽快，就答应道："我立刻编印就是了！"哪知一经着手编纂，材料又苦于太多了，只得分册出版。现在第一册业已印刷就绪，我很快乐，我几年来的工作得到一度的整理了。

这第一册分做三编。上编是在《读书杂志》中作辨论以前与适之、玄同两先生往返讨论的信札，是全没有发表过的。这些信札只就手头保存的写录，当然遗失的还有许多。在这

一编里，可以知道《杂志》中文字的由来和我对于怀疑古史一件事所以有明了的意识的缘故。中编所录全是在《读书杂志》中发表的。其中许多问题虽都没有讨论出结果来，但是我们将来继续研究的骨干却已在这几篇文字中建立起来了。下编除首二编外全是《读书杂志》停刊以后的通信及论文，有一部分是没有发表过的。在这一编里，可以见出我现在对于研究古史所走的路途的趋向。

第二册的稿子约略辑成，也分作三编。上编是讨论古代史实及传说的。中编是说明经书真相及批评注解得失的。下编是辨伪者的传记和评论。这些文字都是数年来在各种刊物上零碎发表的，其中待讨论修正的地方很多。只要第一册出版后有销场，社中同人容许我继续出版，我就可写定付印。

以后我的环境如果不至迫逼我废学，我的胸中所积蓄而且渴望解决的问题正多，自当陆续研究，作文发表，第三册以下也尽有出版的希望。但不知道我的为生活而奋斗的能力能打出一个境界，完成这个志愿与否。

现在辑成的两册，范围并不限于古史。所以仍用古史署名之故，只因我的研究的目的总在古史一方面，一切的研究都是要归结于古史的。例如辨论《诗经》与歌谣的文字虽与古史无直接关系，但此文既为辨明《诗经》之性质，而《诗经》中有古史材料，《诗经》的考定即可辅助古史的考定，故仍收入。没有枝叶固然可以把本干看得清楚，但有了枝叶也更可以把本干的地位衬托出来，所以我不想把枝叶删芟了。

这几年中，常有人问我，“你们讨论古史的结果怎样？”我屡次老实答道：“现在没有结果。因为这是一个大问题，它的事实在二三千年以前，又经了二三千年来的乱说和伪造，哪

里是一次的辨论所能弄清楚的！我们现在的讨论只是一个研究的开头呢，说不定我们一生的讨论也只是一个研究的开头咧！”

也有人对我说：“你为什么不把几年来的讨论的文字重做一番系统的整理，作成一篇齐整的论文呢？”这话固然是好意，但我决不敢答应。我现在在研究上所走的路途的短，成绩的少，是大家看得见的，实在没有把这种一目可尽的东西再做一番系统的整理的必要。况且我所提出的论题全没有讨论出结果来，也无从加以断定。我并不是没有把我的研究构成一个系统的野心；如果我的境遇真能允许我作继续不断的研究，我到老年时一定要把自己的创见和考定的他人之说建立一个清楚的系统。但现在还谈不到此，还只能见到一点写一点，做零碎的发表和溷杂的编集。

我非常地感谢适之、玄同两先生，他们给我各方面的启发和鼓励，使我敢于把违背旧说的种种意见发表出来，引起许多同志的讨论。这个讨论无论如何没有结果，总算已向学术界提了出来，成为学术界上的公同的问题了。我又非常地感谢刘楚贤掞藜、胡堇人、柳翼谋诒徵诸先生，他们肯尽情地驳诘我，逼得我愈进愈深，不停歇于浮浅的想像之下就算是满足了。我永远要求得到的幸运，就是常有人出来把我痛驳，使得我无论哪个小地方都会亲自走到，使得我常感到自己的学力不足而勉力寻求知识。我在生活上虽是祈祷着安定，但在学问上则深知道这是没有止境的，如果得到了止境即是自己的堕落，所以愿意终身在彷徨觅路之中，不希望有一天高兴地呼喊道：“真理已给我找到了，从此没有事了！”

我自在《读书杂志》中发表了推翻相传的古史系统的文字之后，一时奖誉我的人称我“烛照千载之前，发前人之所未发”；反对我的人便骂我“想入非非，任情臆造”；对我怀疑的人也就笑我抨击古人只不过为的趋时成名。也有爱我的前辈肫挚地劝告道：“你是一个很谨厚的人，何苦跟随了胡适之、钱玄同们，做这种不值得做的事情！”我听了这种种的议论，禁不住在腹中暗好笑。我自己知道，我是一个平常的人，决不会比二千年来的人特别聪明，把他们看不清楚的疑窦由我一起看出。我也知道，我是一个很胆小的人，苟非确有所见，也决不敢猖狂地冒了大不韪，自己提出一种主张来疑经蔑古。至于成名之心，我固然不能说没有，但总可以说是很淡薄的.我也决不愿无故凌辱古圣先贤来造成自己的名誉。适之、玄同两先生固是我最企服的师，但我正因为没有崇拜偶像的成见，所以能真实地企服他们；若把他们当作偶像一般而去崇拜，跟了他们的脚步而作应声虫，那么，我用了同样的方式去读古书时，我也是古人的奴隶了，我还哪里能做推翻古代偶像的事业呢。老实说，我所以有这种主张之故，原是由于我的时势、我的个性、我的境遇的凑合而来。我的大胆的破坏，在报纸上的发表固然是近数年的事，但伏流是与生命俱来的，想像与假设的构造是一点一滴地积起来的。我若能把这个问题研究得好，也只算得没有辜负了我的个性和环境，没有什么了不得。若是弄得不好，不消说得是我的罪戾，或是社会给与我的损害了。因为我对于自己的地位有了这种的了解，所以我对于自己的见解给一般人诧为新奇的，常以为是极平常的，势所必然的，我只顺着自然的引导，自己无力于其间，誉我和毁我的话都是废话而已。但誉我与毁我的人，

我不嫌怪，因为他们只见到我的主张的断面，而不能深知道我的个性和环境，也是当然如此。

我读别人做的书籍时，最喜欢看他们带有传记性的序跋，因为看了可以了解这一部书和这一种主张的由来，从此可以判定它们在历史上占有的地位。现在我自己有了主张了，有了出版的书籍了，我当然也愿意这样做，好使读者了解我，不致惊诧我的主张的断面。

因为这样，所以现在就借了这一册的自序，约略做成一部分的自传。我很惭愧，我的学问还没有成熟，就贸贸然来做这种自传性的序文，实在免不了狂妄之罪。但社会上已经等不到我的学问的成熟而逼迫我发表学术上的主张了，已经等不到我的主张的讨论出结果来而逼迫我出书了，我为求得读者对于我的出版物的了解，还顾忌着什么呢。

我是一八九三年生的。当我出生的时候，我的家中已经久不听见小孩子的声息了，我是我的祖父母的长孙，受到他们极浓挚的慈爱。我家是一个很老的读书人家，他们酷望我从读书上求上进。在提抱中的我，我的祖父就教令识字。听说我坐在“连枱交椅”未能步行的小孩所坐。里已经识得许多字了；老妈子抱上街去，我尽指着招牌认字，店铺中人诧异道：“这怕是前世带来的字吧！”因为如此，所以我了解书义甚早，六七岁时已能读些唱本小说和简明的古书。但也因为如此，弄得我游戏的事情太少，手足很不灵敏，言语非常钝拙，一切的技能我都不会。这种的状态，从前固然可以加上“弱不好弄”的美名，但在现在看来，只是遏抑性灵，逼作畸形的发展而已。

在这种沉闷和呆滞的空气之中，有一件事足以打破这寂

寥而直到近数年来才从回忆中认识的，就是民间的故事传说的接近。我的本生祖父和嗣祖母都是极能讲故事的：祖父所讲大都属于滑稽一方面，如“诸福宝苏州的徐文长”之类；祖母所讲则大都属于神话一方面，如“老虎外婆”之类。除了我的祖父母之外，我家的几个老仆和老女仆也都擅长这种讲话，我坐在门槛上听他们讲“山海经”的趣味，到现在还是一种很可眷恋的温煦。我虽因言语的钝拙，从未复述过，到后来几乎完全忘记了，但那种风趣却永远保存着，有人提起时总觉得是很亲切的。祖父带我上街，或和我扫墓，看见了一块匾额，一个牌楼，一座桥梁，必把它的历史讲给我听，回家后再按着看见的次序写成一个单子。因此，我的意识中发生了历史的意味，我得到了最低的历史的认识：知道凡是眼前所见的东西都是慢慢儿地积起来的，不是在古代已尽有，也不是到了现在刚有。这是使我毕生受用的。

当我读《论语》的时候，《孟子》已买在旁边；我随手翻着。我在《论语》中虽已知道了许多古人的名字，但这是很零碎的，不容易连接。自从看了《孟子》，便从他叙述道统的说话中分出了他们的先后，我初得到这一个历史的系统，高兴极了，很想替它做一个清楚的叙述。以前曾在祖父的讲话中，知道有盘古氏拿了斧头开天辟地的故事，有老妪和犬生出人类的故事；到这时就把这些故事和书本上的尧、舜、禹的记载联串了起来了。我记得那时先着一家起了几个早晨，在朝暾初照的窗下写成一篇古史，起自开辟，讫于《滕文公》篇的“孔子没，子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之；强曾子，曾子不可”的一段事。孟子叙述道统到孔子为止，我作历史也到孔子没后为止，这是很分明的承受了

孟子的历史观了。这篇古史约有五页，那时还没有练习过小楷，衬了红格纸写得蝇头般的细字，写好了放在母亲的镜匣里。从我所读的书和母亲的病状推来，那时我是七岁。依旧法算应是八岁。可惜后来母亲死了，这篇东西就失去了。

就是这一年的冬天，我读完了《孟子》。我的父亲命我读《左传》，取其文理在《五经》中最易解，要我先打好了根柢然后再读深的。我读着非常感受兴趣，髣髴已置身于春秋时的社会中了。从此鲁隐公和郑庄公一班人的影子常在我的脑海里活跃。但我的祖父不以为然，他说："经书是要从难的读起的；《诗经》和《礼记》中生字最多，若不把这两部书先读，将来大了就要记不清了。"所以在一九〇一年的春天，命我改从一位老先生读《诗经》。《左传》只读了一册，就搁下了。

我读《国风》时，虽是减少了历史的趣味，但句子的轻妙，态度的温柔，这种美感也深深地打入了心坎。后来读到《小雅》时，堆砌和严重的字句多了，文学的情感减少了，便很有些儿怕念。读到《大雅》和《颂》时，句子更难念了，意义愈不能懂得了。我想不出我为什么要读它，读书的兴味实在一点也没有了。这位老先生对付学生本来已很严厉，因为我的祖父是他的朋友，所以对我尤为严厉。我越怕读，他越要逼着我读。我念不出时，他把戒尺在桌上乱碰；背不出时，戒尺便在我的头上乱打。在这种的威吓和迫击之下，常使我战栗恐怖，结果竟把我逼成了口吃，害得我的一生永不能在言语中自由发表思想。我耐不住了，大着胆子向先生请求道："我读《左传》时很能明白书义，让我改读了《左传》罢！"先生听了，鼻子里嗤的一声，做出很傲慢的脸子回答我道："小孩子哪里懂得《左传》！"好容易把一部《诗经》捱完，总算

他们顺了我的请求，没读《礼记》而接读《左传》。这位老先生要试一试我以前类于夸口的请求，令我讲解华督杀孔父的一段。我一句句地讲了。他很诧异，对我的祖父说道："这个小孩子记性虽不好，悟性却好。"我虽承蒙他奖赞，但已做了他的教育法的牺牲了！

我的生性是非常桀骜不驯的。虽是受了很严厉的家庭教育和私塾教育的压抑，把我的外貌变得十分柔和卑下，但终不能摧折我的内心的分毫。所以我的行事专喜自作主张，不听人家的指挥。翻出幼时所读的《四书》，经文和注文上就有许多批抹。例如《告子上篇》《天爵章》末有"终亦必亡而已矣"句，《仁之胜不仁章》末又有"亦终必亡而已矣"句，我便剔去了中间《欲贵章》首的"○"号，批道："不应有○，下文有'终亦必亡而已矣'之语，可见两段相连。"又如《离娄下篇》《逢蒙学射章》："孟子曰：'是亦羿有罪焉。'公明仪曰：'宜若无罪焉。'"我疑心"羿"与"宜"因同音而致误，就批道："宜，当作羿。"这一类的批抹，在现在看来确是极度的武断，但我幼年读书就不肯盲从前人之说，也觉得是不该妄自菲薄的。

约在十一岁时，我初读《纲鉴易知录》，对于历史的系统更能明白认识。那时，我便自立义法，加上许多圈点和批评。我最厌恶《纲目》的地方，就是它的势利。例如张良和荆轲一样的谋刺秦始皇，也一样的没有成功，但张良书为"韩人张良"，荆轲便书为"盗"。推它的原因，只因荆轲的主人燕太子丹是斩首的，而张良的主人刘邦乃是做成皇帝的。我对于这种不公平的记载非常痛恨，要用我自己的意见把它改了。可惜我读的一部《易知录》是石印小字本，上边写不多字，只

得写上小纸，夹在书里。前年理书时检得一纸条，是那时的笔迹，写道：

> 书“秋，秦王稷薨，太子柱立”。至明年冬，又书“秦王薨，子楚立”。下《目》书曰：“孝文王即位，三日而薨。”夫秋立而至明冬薨，亦十七八月矣，何《目》书“三日而薨”耶？此其史官之讹也。

现在知道，这个批评错了，因为孝文王的即位在他的除丧之后，和上一年秋的“立”是不冲突的。只是我敢于写出疑问，也算值得纪念。

儿时的佚事，现在还记得几桩。有一次，我看见一个饭碗，上面画着许多小孩，有的放纸鸢，有的舞龙灯，有的点爆竹，题为“百子图”。我知道文王是有一百个儿子的，以为这一幅图一定是画的文王的家庭了，就想把文王的儿子考上一考。可是很失望，从习见的书中只得到武王、周公、管叔、蔡叔、康叔数人；《左传》上较多些，但也只有“文昭”十六国。我在那时很奇怪：为什么这样一个大名人的儿子竟如此的难考？后来知道文王百子之说是从《诗经》的“太姒嗣徽音，则百斯男”来的，而“百斯男”的话正与“千秋万岁”、“千仓万箱”相类，只是一种谀颂之词，并非实事；心始释然。

又有一次，不知在什么地方见到孔子有师七人的话，替他一考居然如数得到。但现在想得起的只有老聃、师襄、苌弘、郯子、项橐五人，尚有二人反而查不出了。又因谥法的解释不同，想做一种《谥法考》，把《左传》上的谥法钞集起来，比较看着。结果，使我知道“灵、幽、厉”诸谥未必是恶谥，孟子所说“孝子顺孙百世不能改”的话并不十分可靠。有一回偶然在《汉书》上看到汉高祖为赤帝子，斩白帝子，心

想赤帝、白帝不是和黄帝一样的吗，为什么黄帝为人而赤帝、白帝为神？又在某书上看见三皇、五帝的名号和《易知录》上所载的不一致，考查之后，始知三皇、五帝的次序原来有好几种不同的说法。那时见到的书甚少，这种考据之业现在竟想不起是怎样地做成的。

我们顾家是吴中的著姓，自汉以下的世系大都可以稽考。但我们一支的家谱只始于明代成化中，又标上唯亭的地名。我的十一世伯祖大来公其蕴序道：

> 人各有所自，必自其所自而后即安。苟忽其所自而妄萌一焜耀之思，指前之一二显人曰："吾所自者某某也。"则世之人亦因其所自而自之矣。然反之心究有所不安。以己之不安而知祖先之必不安，且念子孙之亦未必安也，何可以焜耀之思累先后之不安乎！……此尼备从侄嗣曾之近谱所以不宗鹿城昆山而宗唯亭也。唯亭距鹿城不数十里，有农家者流繁衍于上二十一都之乡，地名顾港，此吾支之所自。乡之先达已蒙称述，信为文康公顾鼎臣之支矣。而尼备以宗其所疑不若宗其所信，宗其所信而苟有一毫之可疑无庸宗也，所以宁唯亭而不敢曰鹿城，重原本也。

这种信信疑疑的态度，在现在看来固是非常正当，但幼年的我哪里能懂得呢。我只觉得他们的胸襟太窄隘了：我们和昆山一支既经是一族，为什么定要分成两族？偶然见到一部别宗的谱牒，以西汉封顾余侯的定为始祖；又列一世系表，起于禹、启、少康，中经无馀、勾践，讫于东海王摇和他的儿子顾余侯期视，约有三十余代。这个表不知道从哪里抄来的，现在遍查各种古书竟查不到。我快乐极了，心想我家的谱牒可以自禹讫身

写成一个清楚整齐的系统来了！又想禹不是祖黄帝的吗，黄帝又不是少典氏之子吗，那么，岂不是又可以推算自己是少典氏的几百几十世孙了！我真高兴，对着我的同学夸口道："我要刻三方图章：一是'勾践后人'，一是'大禹子孙'，一是'少典云礽'。"这位同学也赞叹道："你家真是一个古远的世家！"于是我援笔在谱上批道：

甚哉谱必以大宗言也！不以之言，则昧于得姓传递之迹而徒见十数世而已。吾族之谱始自允斋公，遂谓允斋公为始祖。夫公非始得顾姓者，而曰始祖，亦太隘矣！

一个人的思想真是会得变迁的：想不到从前喜欢夸大的我现在竟变得这般严谨，要把甘心认为祖先的禹回复到他的神话中的地位，要把尼备公创立家谱的法子来重修国史了！

在私塾中最可纪念的，是有两年没有正式的教师。起先，我的父亲在城北姚家教馆，我随着读书。去了不久，我父考取了京师大学堂，到北京去，馆事请人代着。可是代馆的总不得长久，代者又请代，前后换了七八人，有几个月简直连接着没有先生。只因姚家待我很厚，他们的小主人和我的交情也很挚，所以我家并不逼我换学塾。这两年中，为了功课的松，由得我要怎样做就怎样做。我要读书，便自己到书铺里选着买；买了来，便自己选着读。我看了报纸，便自己发挥议论。有什么地方开会，我便前去听讲。要游戏，要胡闹，要闲谈遣日，当然也随我的便。这两年中的进境真像飞一般的快，我过去的三十年中吸收智识从没有这样顺利的：我看无论哪种书都可以懂得一点了，天地之大我也识得一个约略了。这时候，正是国内革新运动勃发的时候，要开学校，要放足，要造铁路，要抵制美国华工禁约，要请求政府公布宪

法开国会，梁任公先生的言论披靡了一世。我受了这个潮流的涌荡，也是自己感到救国的责任，常常慷慨激昂地议论时事。《中国魂》中的《呵旁观者文》和《中国之武士道》的长序一类文字是我的最爱好的读物，和学塾中的屈原《卜居》、李华《吊古战场文》、胡铨《请斩王伦秦桧封事》等篇读得同样的淋漓痛快。在这种热情的包裹之中，只觉得杀身救人是志士的唯一的目的，为政济世是学者的唯一的责任。塾师出了经义史论的题目，我往往借此发挥时论，受他们的申斥；但做时务策论时，他们便不由得不来赏赞我了。

一九〇六年，地方上开办第一班高等小学，考题是《征兵论》，我竟考取了第一。我刚进去时，真是踏到了一个新世界。我在私塾中虽是一个新人物，自己已看了些科学方面的教科书，但没有实物的参证，所谓科学也正与经义策论相同。到了新式学校中，固然设备还是贫乏得很，总算有了些仪器和标本了，能做些实验和采集的工夫了。我在学校里最欢喜做的事情是"修学旅行"，因为史地教员对于经过的名胜和古迹有详细的说明，理科教员又能伴我们采集动植物作标本；回来之后，国文教员要我们作游记，图画教员要我们作记忆画：使我感到这种趣味的活动，各科材料的联络，我所受的教育的亲切。但除了这一件事之外，我的桀骜不驯的本性又忍不住要发展了，我渐渐地对于教员不信任了。我觉得这些教员对于所教的功课并没有心得，他们只会随顺了教科书的字句而敷衍。教科书的字句我既已看得懂，又何劳他们费力解释！况且教科书上错误的地方，他们也不能加以修正。例如地理教科书中说教主出于半岛，举孔、佛、耶为证，理由是半岛的海岸线长，吸收文明容易；地理教员也顺着说。我听得时

就很疑惑，以为道教的张道陵就很明白不是从半岛上起来的，孔、佛、耶的出在半岛不过是偶然的巧合。海岸线的吸收文明应当在海上交通便利之后，在古时则未必便可增进新知。至少在中国是这般。即如孔子时，江、淮、河、济的交通胜于海洋，江、淮、河、济的吸收文明也应当过于海洋；孔子所以能够特出，或者就靠在河、济的交通上，和半岛及海岸线有何关系。但地理教员就咬定了这句话，大张其半岛出教主论了。这种的教员满眼皆是，他们都只会食人家的唾余，毫没有自己的真知灼见，都只想编辑了一种讲义作终身的衣食，毫不希望研究的进展，使得我一想到时就很鄙薄。

在小学时曾经生了两个月的病，病中以石印本《二十二子》和《汉魏丛书》自遣，使我对于古书得到一个浮浅的印象。又在报纸上见到《国粹学报》的目录，里面有许多新奇可喜的文题；要去买时可惜苏州的书肆里没有。直到进了中学堂，始托人到上海去买了一个全分。翻读之下，颇惊骇刘申叔、章太炎诸先生的博洽；但是他们的专门色彩太浓重了，有许多地方是看不懂的。在这个报里，除了种族革命的意义以外，它给与我一个清楚的提示，就是：过去的中国学问界里是有这许多纷歧的派别的。

十六岁那一年，我在中学二年级，我的祖父对我说："《五经》是总该读全的。你因进了新法学堂，只读得《诗经》、《左传》和半部《礼记》。我现在自己来教你罢。"于是我每晚从学校里归来，便向祖父受课。他先教我《尚书》，再教我《周易》。《周易》我不感到什么趣味。《尚书》的文句虽古奥，但我已经有了理解力，能够勉强读懂，对于春秋以前的社会状况得到了一点粗疏的认识，非常高兴。祖父教我时，

是今古文一起读的。我本不知道今古文是怎样一个重大的讼案，也就随着读。后来感到古文很平顺，它的文字自成一派，不免引起了些微的怀疑。偶然翻览《先正事略》，从阎若璩的传状里知道他已把《古文尚书》辨得很明白，是魏、晋间人伪造的。一时就想读他所做的《尚书古文疏证》，但觅不到。为安慰自己的渴望计，即从各家《书》说中辑出驳辨《伪古文》的议论若干条，寻绎他们的说法。哪知一经寻绎之后，不但魏、晋间的古文成问题，就是汉代的古文也成了问题了。那年上海开江苏学校成绩展览会，我和许多同学前往参观，就独到国学保存会的藏书楼上看了两种书：一是龚自珍的《泰誓答问》，一是胡秉虔的《尚书叙录》。

我既约略知道了这一些问题，我的勇往的兴致又要逼迫我佚出前人的论辨之外了。我感到《今文尚书》中《尧典》、《皋陶谟》诸篇的平易的程度并不比《伪古文》差了多少，我又感到汉人《尚书》注的不通，都想由我辨去。十七岁时，江苏存古学堂招生，我知道里面很有几位博学的教员，也报名应考。出的题目是《尧典》上的，现在已记不起了，只记得我的文字中把郑玄的注痛驳了一回。发榜不取；领落卷出来，签条上面批着“斥郑说，谬”四个大字。我得到了这回教训，方始知道学术上的权威是惹不得的。

要是我能毂从此继续用功，到现在也许可以做成一个专门的经学家了。但我的祖父逝世之后，经学方面既少了一个诱导的人，文学方面的吸引力又很大，我不自觉的对于经书渐渐地疏远了下去。

我的祖父一生欢喜金石和小学，终日的工作只是钩模古铭，椎拓古器，或替人家书写篆隶的屏联。我父和我叔则喜

治文学和史学。所以我幼时看见的书籍，接近的作品，都是多方面的，使我在学问上也有多方面的认识。可是我对于语言文字之学是不近情的，我的祖父的工作虽给我瞧见了许多，总没有引起我的模仿的热忱。我自己最感兴味的是文学，其次是经学。直到后来才知道我所爱好的经学也即是史学。我购买书籍就向那两方面进行。买书这一件事，在我十一二岁时已成了习惯，但那时只买新书；自从进了中学，交到了几个爱收旧书的朋友，就把这个兴致转向旧书方面去了。每天一下课，立刻向书肆里跑。这时的苏州还保留着一个文化中心的残状，观前街一带新旧书肆约有二十余家，旧书的价钱很便宜。我虽是一个学生，只能向祖母和父亲乞得几个钱，但也有力量常日和他们往来。我去了，不是翻看他们架上的书，便是向掌柜们讨教版本的知识。所见的书籍既多，自然引诱我去研究目录学。《四库总目》、《汇刻书目》、《书目答问》一类书那时都翻得熟极了。到现在，虽已荒废了十余年，但随便拿起一册书来，何时何地刻的还可以估得一个约略。

我对于学问上的野心的收不住，自幼就是这般。十二岁时曾作一册自述，题为《恨不能》：第一篇是“恨不能战死沙场，马革裹尸”，第二篇是“恨不能游尽天下名山大川”，其三便是“恨不能读尽天下图书”。到这时，天天游逛书肆，就恨不能把什么学问都装进了我的肚子。我的痴心妄想，以为要尽通各种学问，只须把各种书籍都买了来，放在架上，随心翻览，久而久之自然会得明白通晓。我的父亲戒我买书不必像买菜一般的求益，我的祖母笑我买书好像瞎猫拖死鸡一般的不拣择，但我的心中坚强的执拗，总以为宁可不精，不可不博。只为翻书太多了，所以各种书很少从第一字看到末

一字的。这样的读书，为老辈所最忌，他们以为这是短寿促命的征象。我也很想改过来，但是求实效的意志终抵抗不过欣赏的趣味。我曾对友人说："我是读不好书的了！拿到一部书想读下去时，不由得不牵引到第二部上去，以至于第三部、第四部。读第二、第三部书时，又要牵引到别的书上去了。试想这第一部书怎样可以读得完?"这种情形，在当时确是很惆怅的，但在现在看来也可以说由此得到了一点益处，因为这是读书时寻题目，从题目上更去寻材料，而不是读死书。不过那时既只随着欣赏的趣味而活动，并没有研究的自觉心，就是见到了可以研究的题目，也没有实作研究的忍耐心，所以不曾留下什么成绩。

中学校时代，实在是我的情感最放纵的时代，书籍的嗜好在我的生活中虽占着很重要的一部分，但并不能制伏我的他方面的生活。我爱好山水，爱好文学，爱好政治活动。

游览的嗜好似乎在我很幼的时候已经发端，记得那时看扫墓是一件趣味最丰富的乐事。我家的坟墓不在一处，有的地方要三天才来回，我坐在船里，只觉得望见的东西都新鲜得可爱。有时候走近一座山，要拉了老妈子一同上去，哪知山基还远着，久久走不到，船已将开了。自从进了中学，旅行的地方远了一点，有时出府境，有时出省境，我高兴极了，无论到什么地方总要尽了我的脚力走。别人厌倦思归了，我还是精神奋发，痛骂他们阻住了我的兴致。每星期日，几乎必约了同学到郊外远足去，苏州城外的山径都给我们踏遍了。我在那时，爱好自然，为自然的美所吸引的一种情趣，在现在的回忆中更觉得可以珍重。

叶圣陶先生绍钧是我的老朋友，从私塾到小学和中学都

是同学。他是一个富于文艺天才的人，诗词篆刻无一不能；没有一件艺术用过苦功，但没有一种作品不饶于天趣。我在中学里颇受到他的同化，想致力于文学，请他教我作诗填词。我们的同志三四人又立了一个诗社，推他做盟主。我起先做不好，只以为自己的工夫浅。后来永远不得进步，无论我的情感像火一般的旺烈，像浪一般的激涌，但是表现出来的作品终是软弱无力的。有时也偶然得到几句佳句，但要全篇的力量足以相副就很困难。有许多形式，我已学像了，但自省到底没有“烟士披里纯”——文艺品的魂灵。怀了创作的迷梦约有十年，经过了多少次的失败，方始认识了自己的才性，恍然知道我的思想是很质直的，描写力是极薄弱的，轻茜美妙的篇章和嵚奇豪壮的作品本来都没有我的分儿，从此不再妄想“吃天鹅肉”了。

我在中学校时，正是立宪请愿未得清廷允可，国民思想渐渐倾向到革命的时候，使得我也成了这个倾向下的群众的一个。看着徐锡麟、熊成基、温生才等人的慷慨牺牲生命，真觉得可歌可泣。辛亥革命后，意气更高涨，以为天下无难事，最美善的境界只要有人去提倡就立刻会得实现。种族的革命算得了什么！要达到无政府、无家庭、无金钱的境界时方才尽了我们革命的任务呢。因为我醉心于这种最高的理想，所以那时有人发起社会党，我就加入了。在这一年半之中，我是一个最热心的党员，往往为了办理公务，到深夜不眠。很有许多亲戚长者劝我，说：“这班人都是流氓，你何苦与他们为伍呢！这不是你的事呵！”这种势利的见解我是早已不承认了，我正以为流氓和绅士不过是恶制度之下分出来的两种阶级，我正嫌恶绅士们做种种革新运动的阻碍，要把这个阶级

划除了才快意。但入党多时之后，我瞧着一班同党渐渐的不像样了。他们没有主义，开会演说时固然悲壮得很，但会散之后就把这些热情丢入无何有之乡了。他们说的话，永远是几句照例话，谁也不想把口头的主义作事实的研究。他们闲空时，只会围聚了长桌子坐着谈天，讲笑话，对于事业的进行毫没有计划。再不然，便是赌钱、喝酒、逛窑子。我是一个极热烈的人，同时也是一个极不懂世事的人，对于他们屡屡有所规诫、有所希望，但是他们几乎没有一个能承受的。我对于事业虽有极彻底的目标，但我自己知道我的学识是很浅薄的，远够不上把主义发挥；然而在同党中间，他们已经把我看作博学的文豪，凡有发表的文字都要拉我动笔了。在这到处不如意的境界之中，使我得到了一个极清楚的觉悟，知道这班人是只能给人家用作喽啰小卒的，要他们抱着主义当生命般看待，计划了事业的步骤而进行是不可能的。我先前真把他们看得太高了！我自己知道，我既不愿做别人的喽啰小卒，也不会用了别人做我的喽啰小卒，那么我永在党中混日子也没有什么益处，所以我就脱党了。可喜这一年半中乱掷的光阴，竟换得了对于人世和自己才性的认识。从此以后，我再不敢轻易加入哪个党会。这并不是我对于政治和社会的改造的希望歇绝了，我知道这种改造的职责是应当由政治家、教育家和社会运动家去担负的，我是一个没有这方面的发动的才力的人。我没有这方面的才力也不觉得有什么可耻，因为我本有我自己能做的工作，一个人原不必件件事情都会干的。

在热心党会的时候，早把书籍的嗜好抛弃了。这时又把党会抛弃之后，精神上不免感到空虚。民国二年，我考进了北京大学的豫科。我在南方，常听得北京戏剧的美妙，酷好

文艺的圣陶又常向我称道戏剧的功用。我们偶然凑得了几天旅费，到上海去看了几次戏，回来后便要作上几个月的咬嚼。这时我竟有这般福分，得居戏剧渊海的北京，如何忍得住不大看而特看。于是我变成了一个“戏迷”了！别人看戏必有所主，我固然也有几个极爱看的伶人，但戒不掉的好博的毛病，无论哪一种腔调，哪一个班子，都要去听上几次。全北京的伶人大约都给我见到了。每天上课，到第二堂退堂时，知道东安门外广告版上各戏园的戏报已经贴出，便在休息的十分钟内从译学馆豫科所在跑去一瞧，选定了下午应看的戏。学校中的功课下午本来较少，就是有课我也不去请假。在这戏迷的生活中二年有余，我个人的荒唐和学校课业的成绩的恶劣自不消说；万想不到我竟会在这荒唐的生活中得到一注学问上的收获。这注收获直到了近数年方因辨论古史而明白承受。上面说的，我曾在祖父母和婢仆的口中饱听故事，但这原是十岁以前的事情。十岁以后，我读书多了，对于这种传说便看作悠谬无稽之谈，和它断绝了关系。我虽曾恨过绅士，但自己的沾染绅士气确是不能抵赖的事实。我鄙薄说书场的卑俗，不屑去。我鄙薄小说书的淫俚，不屑读。在十五岁的时候，有一种赛会，唤做现圣会，从乡间出发到省城，这会要二十年一举，非常的繁华，苏州人倾城出观，学校中也无形的停了课，但我以为这是无聊的迷信，不屑随着同学们去凑热闹。到人家贺喜，席间有妓女侍坐唱曲，我又厌恶她们声调的淫荡，唱到我一桌时，往往把她谢去。从现在回想从前，真觉得那时的面目太板方了，板方得没有人的气味了。因为如此，我对于社会的情形隔膜得很；就是故事方面，也只记得书本上的典故而忘却了民间流行的传说。自从到了北京，成了戏迷，

于是只得抑住了读书人的高傲去和民众思想接近，戏剧中的许多基本故事也须随时留意了。但一经留意之后，自然地生出许多问题来。现在随便举出数条于下：久不看戏，所记恐有错误，请读者指正。

（1）薛仁贵和薛平贵的姓名和事迹都极相像。仁贵见于史；平贵不见，而其遇合更为奇诡，直从叫化子做到皇帝。可见平贵的故事是从仁贵的故事中分化出来的，因为仁贵的故事还不淋漓尽致，所以造出一个平贵来，替他弥补了。

（2）戏剧的本事取于小说，但很有许多是和小说不相应的。例如《黄鹤楼》是"三国"戏，但不见于《三国演义》；《打渔杀家》是"水浒"戏，萧恩即是阮小五。但不见于《水浒传》；《盗魂铃》是"西游"戏，但不见于《西游记》。可见戏剧除小说之外必另有取材的地方，或者戏剧与小说同是直接取材于民间的传说而各不相谋。

（3）《宇宙疯》又名《一口剑》，什么缘故，大家不知道。有人说，赵高的女儿装疯时说要上天，要入地，宇宙即天地之谓。但戏中凡是遇到装疯时总要说这两句，未必此戏独据了此句命题。后来看见梆子班中演的全本，方知戏名应是《宇宙锋》，宇宙锋就是一口剑的名字。戏中情节，是赵高之女嫁与邝洪之子；邝洪疾恶如仇，不为赵高所容；赵高就与李斯同谋害他，派刺客到邝家盗取了他们世传的宝剑，投入秦皇宫中；邝家既破，赵高之女遂大归。尚有下半本，未见。这出戏不知道根据的是什么小说，也许并没有小说。皮黄班中不演全本，只截取了装疯的一段，于是戏名的解释就变成了猜谜了。

（4）《小上坟》中的刘禄敬夫妇在剧本里原是很贞洁的，

情节亦与《雪杯圆》相同，应当由老生与青衣串演。不知何故，改用小丑与花旦演了，作尽了淫荡的态度，但唱的依旧是贞洁的字句。唱的字句给演的态度遮掩了，听客对于戏中人的观念也就变成了小丑与花旦的调情了。

(5)《草桥关》与《上天台》同是姚刚击死国丈的事，又同是皮黄班中的戏。但《草桥关》是光武命斩姚期父子，马武闻信，强迫光武赦免的；《上天台》是姚期请罪时，光武自动的赦免，并没有马武救援之事。

(6)《杨家将》小说中只有八妹，并无八郎。但戏剧中的《雁门关》则系八郎之事，八郎亦是辽国驸马，尚二公主。其他表述杨门功绩的戏词也都以“四、八郎”并称。看来八郎是从四郎分化的。

(7)《辕门斩子》一剧，在皮黄班中，一挂斩杀剑，佘太君即出帐；一斩马蹄，八贤王亦即出帐。在梆子班中，则挂剑后佘太君跪在帐前，六郎出而陪礼；及将斩马蹄，八贤王与之争辩，六郎献印求免官，始无精打采而去。在这种地方，可见编戏者看描写人物的个性比保存故事的原状为重要。因为各就想像中描写，所以各班的戏本不必一律。

(8)司马懿在《逍遥津》中是老生，因为他的一方面的人，曹操是净，华歆是小丑；且他在三人中比较是好人。但到了《空城计》中，与老生诸葛亮对阵时，他便是净了。曹操在别的戏中都是净，但在谋刺董卓的《献剑》中却是生。可见戏中人的面目不但表示其个性，亦且表示其地位。

这种事情，简单说来，只是“乱”和“妄”。在我的中学时代，一定不屑齿及，不愿一顾的。但在这时正是心爱着戏剧，不忍把它拒绝，翻要替它深思。深思的结果，忽然认识

了故事的格局，知道故事是会得变迁的，从史书到小说已不知改动了多少，例如诸葛亮不斩马谡而小说中有挥泪斩谡的事，杨继业绝食而死而小说中有撞死李陵碑的事。从小说到戏剧又不知改动了多少，甲种戏与乙种戏同样写一件故事也不知道有多少点的不同。一件故事的本来面目如何，或者当时有没有这件事实，我们已不能知道了；我们只能知道在后人想像中的这件故事是如此的纷歧的。推原编戏的人所以要把古人的事实迁就于他们的想像的缘故，只因作者要求情感上的满足，使得这件故事可以和自己的情感所豫期的步骤和结果相符合。作者的豫期，常常在始则欲其危险，至终则欲其美满；所以实在的事情虽并没有这样的危险，而终使人有"不如意事什八九"的感叹，但这件事成为故事的时候就会从无可挽回的危险中得到天外飞来的幸运了。危险和幸运是由得人想像的，所以故事的节目会得各各不同。这是一桩；其余无意的讹变，形式的限制，点缀的过分，来历的异统，都是可以详细研究的。我看了两年多的戏，惟一的成绩便是认识了这些故事的性质和格局，知道虽是无稽之谈，原也有它的无稽的法则。当时很想搜集材料，做一部《戏剧本事录》，把各出戏的根据加以考证，并评骘其异同之点，可惜没有成书。这不得不希望于将来了。

在北京大学的同学中，毛子水先生准是我最敬爱的。他是一个严正的学者，处处依了秩序而读书；又服膺太炎先生的学说，受了他的指导而读书。我每次到他斋舍里去，他的书桌上总只放着一种书，这一种书或是《毛诗》和《仪礼》的注疏，或是数学和物理的课本。我是向来只知道翻书的，桌子上什么书都乱放。"汗漫掇拾，茫无所归"，这八个字是我的最确当的评语。那时看见了这种严正的态度，心中不住地

说着惭愧。我很想学他；适在读《庄子》，就用红圈的戳子打着断句，想勉力把这部书圈完。可是我再不能按着篇次读下，高兴圈那一篇或那一页时便圈到那篇那页。经过了多少天的努力，总算把《庄子》的白文圈完了。这是我做有始有终的工作的第一次，实在是子水在无形中给我的恩惠。白文圈完之后，又想把郭象注和陆德明音义继续点读。但这个工作太繁重了，仅仅点得《逍遥游》的半篇已经不胜任了。

民国二年的冬天，太炎先生在化石桥共和党本部开国学会讲学，子水邀我同往报名听讲。我领受了他的好意，与他同冒了雪夜的寒风而去。讲学次序，星期一至三讲文科的小学，星期四讲文科的文学，星期五讲史科，星期六讲玄科。我从蒙学到大学，一向是把教师瞧不上眼的，所以上了一二百个教师的课，总没有一个能彀完全摄住我的心神。到这时听了太炎先生的演讲，觉得他的话既是渊博，又有系统，又有宗旨和批评，我从来没有碰见过这样的教师，我佩服极了。子水对我说："他这种话只是给初学的人说的，是最浅近的一个门径呢。"这便使我更醉心了。我自愿实心实愿地做他的学徒，从他的言论中认识学问的伟大。

那时袁世凯存心做皇帝，很奖励复古思想，孔教的声势浩大得很。有一夜，我们到会时看见壁上粘着一张通告，上面写道：

> 余主讲国学会，踵门来学之士亦云不少。本会本以开通智识、昌大国性为宗，与宗教绝对不能相混。其已入孔教会而复愿入本会者，须先脱离孔教会，庶免薰莸杂糅之病。
>
> 章炳麟白。

我初见这个通告，一时摸不着头路，心想太炎先生既讲国学，孔教原是国学中的一部分，他为什么竟要这样的深恶痛绝?停了一刻，他演讲了：先说宗教和学问的地位的冲突；又说现在提倡孔教的人是别有用心的；又举了王闿运、廖平、康有为等今文家所发的种种怪诞不经之说：他们如何解“耶稣”为父亲复生，如何解“墨者巨子”即十字架，如何解“君子之道斯为美”为俄罗斯一变至美利坚；他们的思想如何起原于董仲舒，如何想通经致用，又如何妄造了孔子的奇迹，硬捧他做教主。我听了这些话真气极了，想不到今文家竟是这类的妄人！我以前在书本里虽已晓得经学上有今古文之争，但总以为这是过去的事情，哪里知道这个问题依然活跃于当世的学术界上！我真不明白，为什么到了现在科学昌明的时代，还有这一班无聊的今文家敢出来兴妖作怪？古文家主张《六经》皆史，把孔子当作哲学家和史学家看待，我深信这是极合理的。我愿意随从太炎先生之风，用了看史书的眼光去认识《六经》，用了看哲人和学者的眼光去认识孔子。

很不幸的，国学会开讲还没有满一个月，太炎先生就给袁政府逮捕下狱。我失掉了这一个良师，自然十分痛惜；但从此以后，我在学问上已经认清了几条大路，知道我要走哪一条路时是应当怎样走去了。我以前对于读书固极爱好，但这种兴味只是被动的，我只懂得陶醉在里边，想不到书籍里的东西可以由我的意志驱遣着，把我的意志做它们的主宰。现在忽然有了这样一个觉悟，知道只要我认清了路头，自有我自己的建设，书籍是可备参考而不必作准绳的，我顿觉得旧时陶醉的东西都变成了我的腕下的材料。于是我有了烦恼了：对于这许多材料如何去处置呢？处置之后作什么用呢？处置

这些材料的大目的是什么呢？这些问题时时盲目地侵袭我的心，我一时作不出解答来，很感着烦闷。不知是哪一天，这些模糊的观念忽然变成了几个清楚的题目："（1）何者为学？（2）何以当有学？（3）何以有今日之学？（4）今日之学当如何？"我有了这四个问题，每在暇闲中加以思索，并且搜辑他人的答案而施以批评；大约民国三年至六年，这四载中的闲工夫都耗费在这上面了。当我初下"学"的界说的时候，以为它是指导人生的。"学了没有用，那么费了气力去学为的是什么！"普通人都这样想，我也这样想。但经过了长期的考虑，始感到学的范围原比人生的范围大得多，如果我们要求真知，我们便不能不离开了人生的约束而前进。所以在应用上虽是该作有用与无用的区别，但在学问上则只当问真不真，不当问用不用。学问固然可以应用，但应用只是学问的自然的结果，而不是着手做学问时的目的。从此以后，我敢于大胆作无用的研究，不为一班人的势利观念所笼罩了。这一个觉悟，真是我的生命中最可纪念的；我将来如能在学问上有所建树，这一个觉悟决是成功的根源。追寻最有力的启发，就在太炎先生攻击今文家的"通经致用"上。

我当时愿意在经学上做一个古文家，只因听了太炎先生的话，以为古文家是合理的，今文家则全是些妄人。但我改不掉的博览的习性总想寻找今文家的著述，看它如何坏法。果然，《新学伪经考》买到了。翻览一过，知道它的论辨的基础完全建立于历史的证据上，要是古文的来历确有可疑之点，那么，康长素先生把这些疑点列举出来也是应有之事。因此，使我对于今文家平心了不少。后来又从《不忍杂志》上读到《孔子改制考》，第一篇论上古事茫昧无稽，说孔子时夏、殷

的文献已苦于不足，何况三皇、五帝的史事，此说即极惬心餍理。下面汇集诸子托古改制的事实，很清楚地把战国时的学风叙述出来，更是一部绝好的学术史。虽则他所说的孔子作《六经》的话，我永不能信服，但《六经》中参杂了许多儒家的托古改制的思想是不容否认的。我对于长素先生这般的锐敏的观察力，不禁表示十分的敬意。我始知道古文家的诋毁今文家大都不过为了党见，这种事情原是经师做的而不是学者做的。我觉得在我没有能力去判断他们的是非之前，最好对于任何一方面也不要帮助。于是我把今古文的问题暂时搁起了。

又过了数年，我对于太炎先生的爱敬之心更低落了。他薄致用而重求是，这个主义我始终信守，但他自己却不胜正统观念的压迫而屡屡动摇了这个基本信念。他在经学上，是一个纯粹的古文家，所以有许多在现在已经站不住的汉代古文家之说，也还要替他们弥缝。他在历史上，宁可相信《世本》的《居》篇、《作》篇，却鄙薄彝器钱物诸谱为琐屑短书；更一笔抹摋殷虚甲骨文字，说全是刘鹗假造的。他说汉、唐的衣服车驾的制度都无可考了，不知道这些东西在图画与明器中还保存得不少。在文学上，他虽是标明"修辞立诚"，但一定要把魏、晋文作为文体的正宗。在小学上，他虽是看言语重于文字，但声音却要把《唐韵》为主。在这许多地方，都可证明他的信古之情比较求是的信念强烈得多，所以他看家派重于真理，看书本重于实物。他只是一个从经师改装的学者！

我的幼年，最没有恒心。十余岁时即想记日记，但每次写不到五六天就丢了。笔记亦然，总没有一册笔记簿是写完

的。自从看戏成了癖好，作《论剧记》，居然有始有终地写好了几册。后来读书方面的兴致渐渐超过了看戏的兴致了，又在《论剧记》外立《读书记》。《读书记》的第一册上有这样一段小叙：

> 余读书最恶附会，更恶胸无所见，作吠声之犬。而古今书籍犯此非鲜，每怫然有所非议。苟自见于同辈，或将诮我为狂。……吾今有宏愿在：他日读书通博，必举一切附会影响之谈悉揭破之，使无遁形，庶几为学术之豸。……

这是民国三年的下半年。这一年的国文教师是马幼渔先生裕藻，文字学教师是沈兼士先生，他们都是太炎先生的弟子，使我在听了太炎先生的演讲之后更得到一回切实的指导。因此，我自己规定了八种书，依了次序，按日圈点诵读。这一年，是我有生以来正式用功的第一年。可是做得太勇了，常常弄到上午十二时就寝，以至不易入眠，豫伏了后来失眠症的根基。我的读书总欢喜把自己的主张批抹在书上，虽是极佩服的人像太炎先生，也禁不住我的抨击。别人读《国故论衡》时，每以为《文学总略》是最好的一篇，我却以为其中除了“经、传、论、业”一段考证以外几乎完全是废话，既不能自坚其说，即攻击别人的地方也反覆自陷。例如萧统《文选》本为自成一家之选文，不必要求完备，其序中亦只说选文体例，不是立文学界说，而太炎先生斥其不以文笔区分而登无韵之文，又说他遗落汉、晋乐府为失韵文之本。曾国藩的《经史百家杂钞》要完备各方面的体制了，他从经史中寻出各类篇章的根源，可谓得文之本矣，但又斥他：“经典成文布在方策，不虞溃散，钞将何为！”这等读书时的感想，逢到书端上写不下，便写入笔记簿里。写的时候也只大胆顺着意见，不管这意见是怎样的浅薄。到现在翻开看时，不由得不一阵阵地流汗，因为里边几乎满幅是空话，有些竟是荒谬话；又很多是攻击他人

的话，全没有自己学问上的建设。但一册一册地翻下去时，空虚的渐渐变成质实了，散乱的也渐渐理出系统来了，又渐渐倾向到专门的建设的方面了，这便使我把惭愧之情轻减了多少。因此使我知道，学问是必须一天一天地实做的，空虚和荒谬乃是避免不了的一个阶级；惟其肯在空虚和荒谬之后作继续不断的努力，方有充实的希望。又使我知道，我现在所承认为满意的，只要我肯努力下去，过了十年再看也还是一样的羞惭流汗。所以我对于我的笔记簿，始终看作千金的敝帚。

以前我弄目录学时，很不满意前人目录书的分类，例如《四库全书总目》为要整齐书籍的量，把篇帙无多的墨家和纵横家一起并入了杂家。我的意思，很想先分时代，再分部类，因为书籍的部类是依着各时代的风尚走的。换句话说，我就是想用了学术史的分类来定书籍的分类。大概的分法，是周、秦为一时代，两汉为一时代，六朝又为一时代……；再从周、秦的时代中分为经、如《诗》、《书》。传、如《易传》。记、如《礼记》。纬、如《乾凿度》。别经、如《仪礼》。别传、如《子夏易传》。别记、如《孔子家语》。别纬如《乾坤凿度》等。又分别白文于注释之外，使得白文与注释可以各从其时，不相牵累，例如《诗经》就可不必因为有了《毛传》而称为《毛诗》。这些见解固然到现在已经迁变了许多，各时代的中心虽各有显著的差异，至于各时代的两端乃是互相衔接的，必不能划分清楚。但中国的学问是向来只有一尊观念而没有分科观念的，用历史上的趋势来分似乎比较定了一种划一的门类而使古今观点不同的书籍悉受同一的轨范可以好一点。

民国四年，我病了，休学回家。用时代分目录的计画到

这时很想把它实现，就先从材料最丰富的清代做起。《书目答问》的《国朝著述诸家姓名略》是一个很好的底子，又补加了若干家，依学术的派别分作者，在作者的名下列著述，按著述的版本见存佚，并集录作者的自序及他人的批评，名为《清代著述考》，即本册上编第一篇中所说的《清籍考》。弄了几个月，粗粗地成了二十册。同时在《著述考》外列表五种：（1）《年表》，（2）《师友表》，（3）《籍望表》，（4）《出处表》，（5）《著述分类表》，用来说明清代学者的自然环境和社会环境；但编成的只有《籍望表》一种。从这种种的辑录里，使我对于清代的学术得有深入的领会。我爱好他们的治学方法的精密，爱好他们的搜寻证据的勤苦，爱好他们的实事求是而不想致用的精神。以前我曾经听得几个今文家的说话，以为清代的经学是“支离、琐屑、饾饤”的，是“束发就傅，皓首难穷”的，到这时明白知道，学问必须在繁乱中求得的简单才是真实的纲领；若没有许多繁乱的材料作基本，所定的简单的纲领便终是靠不住的东西。今文家要从简单中寻见学问的真相，徒然成其浅陋而已。

那几年中读书，很感受没有学术史的痛苦，因此在我的野心中又发了一个弘愿：要编纂《国学志》，把《著述考》列为《志》的一种。当时定的计划，《国学志》共分七种：（1）仿《太平御览》例，分类钞录材料，为《学览》；（2）仿《经世文编》例，分类钞录成篇的文字，为《学术文钞》；（3）仿《宋元学案》例，编录学者传状，节钞其主要的著述，为《学人传》；（4）仿《经义考》例，详列书籍的作者、存佚、序跋、评论，为《著述考》；（5）仿《群书治要》例，将各书中关于学术的话按书钞出，为《群书学录》；（6）仿《北溪字义》例，

将学术名词详释其原义及变迁之义，为《学术名词解诂》；(7) 集合各史的纪传、年表，以及各种学者年谱，为《学术年表》。这个计划，在现在看来，依旧是很该有的工作，但已知道这是学术团体中的工作，应当有许多人分工做的，不是我一个人可以担当的责任了。可是那时意气高涨，哪里有这等耐性去等待不知何年的他人去做？既已见到，便即动手。《学览》的长编，每天立一题目，钉成一册，有得即钞。《学术文钞》也雇人钞写了百余篇。《著述考》则清代方面较有成稿，《目录书目》和《伪书疑书目》也集得了许多材料。其余诸种，至今还没有着手。

那时的笔记中写有几段《学览》的序意，钞录于此，以见我当日治学的态度：

此书拟名《学览》。凡名览者，如《吕览》、《皇览》、《御览》，皆汇集众言以为一书，非自成者也。其义则在博学明辨，故不以家派限。章先生曰："史之于美恶，若镜之照形，不因美而显、因恶而隐。"吾释此书，比于学术之史，故是非兼收，争论并列。老子曰："善人者不善人之师；不善人者善人之资。"故有害求是，正可为求是之资，况是与非有难以遽断者乎！古来诸学，大都崇经而黜子，崇儒学而黜八家，以至今、古文有争，汉、宋学有争，此亦一是非，彼亦一是非。欲为调人，终于朋党。盖不明统系而争，则争之者无有底，解之者无可籍。使其明之，则经者古史耳，儒者九流之一家耳，今、古文者立学官异耳，汉、宋学者立观点异耳，各有其心思，各有其面目，不必己学而外无他学也，不必尊则如天帝而黜则如罪囚也。韩愈之《原道》，苏轼之《荀卿论》，一

人倡之，千万人和之，虽绝无根据，反若极有力之学说、不可磨灭之铁案。圣哲复生，亦不敢昌言驳斥。盖事理之害，莫甚于习非胜是矣。章先生曰："古之学者观世文，质而已矣。今之学者必有规矩绳墨；模形惟肖，审谛如帝，用弥天地而不求是则绝之。"予谓虽绝之于心，必存之于书；绝之为是非也，存之为所以是非也。故虽韩、苏之谬说，亦在写录。

有友人过我，见案头文庙典礼之书，叱嗟曰："乌用此！是与人生无关系者，而前代学者斤斤然奉之以为大宝，不可解甚也！"予谓不然。前代学者之误在执旧说为演绎之资，以新为不可知，以旧为不可易，称述圣贤而徒得其影响，依附前人而不能有所抉择，所以起人厌恶。苟其不有主奴之见，长立于第三者之地位，则虽在矢溺，亦资妙观；况典礼之制为宗法所存，可考见社会心象者乎！予前称为学始观终化：观者，任物自形而我知之，为内籀之法；化者，我有所主而以择物，为外籀之法。本此以治学，虽委巷小说极鄙滥者亦不能绝去之矣。

旧时士夫之学，动称经史词章。此其所谓统系乃经籍之统系，非科学之统系也。惟其不明于科学之统系，故鄙视比较会合之事，以为浅人之见，各守其家学之壁垒而不肯察事物之会通。夫学术者与天下共之，不可以一国一家自私。凡以国与家标识其学者，止可谓之学史，不可谓之学。执学史而以为学，则其心志囚拘于古书，古书不变，学亦不进矣。为家学者未尝不曰家学所以求一贯，为学而不一贯是滋其纷乱也。然一贯者当于事实求之，不当于一家之言求之。今以家学相高，有化而无观，

徒令后生择学莫知所从，以为师之所言即理之所在，至于宁违理而不敢背师。是故，学术之不明，经籍之不理，皆家学为之也。今既有科学之成法矣，则此后之学术应直接取材于事物，岂犹有家学为之障乎！敢告为家学者：学所以辨于然否也。既知其非理而仍坚守其家说，则狂妄之流耳；若家说为当理，则虽舍其家派而仍必为不可夺之公言，又何必自缚而不肯观其通也。

是书之辑，意在止无谓之争，舍主奴之见，屏家学之习，使前人之所谓学皆成为学史，自今以后不复以学史之问题为及身之问题，而一归于科学。此则余之志也。

这几段文字的意思，我至今还觉得大体不错。因为我有了这一种见解，所以我常常自以为我的观物是很平恕的。

我在那时，虽是要做这种大而无当的整理国学的工作，但我的中心思想却不在此，我只想研究哲学。我所以有这种要求，发端乃在辛亥革命。那时的社会变动得太剧烈了，使我摸不着一个人生的头路。革命的潮流既退，又长日处于袁世凯的暴虐和遗老们的复古的空气之中，数年前蕴积的快感和热望到此只剩了悲哀的回忆，我的精神时时刺促不宁，得不到安慰，只想在哲学中求解决。但我是一个热烈的人，不会向消极方面走而至于信佛求寂灭的，我总想以心理学和社会学为基础而解决人生问题。加以年岁渐长，见事稍多，感到世界上事物的繁杂离奇，酷想明了它们的关系，得到一个简单的纲领，把所见的东西理出一个头绪来：这只有研究哲学是可以办到的。因此，我进大学本科时就选定了哲学系。

我的野心真太高了，要整理国学就想用我一个人的力量去整理清楚，要认识宇宙和人生就想凭了一时的勇气去寻得

最高的原理。现在想来，我真成了“夸大狂”了！但在那时何曾有这种觉悟，只觉得我必须把宇宙和人生一起弄明白，把前人未解决的问题由我的手中一起解决，方才可以解除我的馋渴。我挟了吸吞河岳的豪气而向前奔驰，血管也几乎迸裂了。曾于笔记中记道：“明知夸父道渴而死，然犹有一杖邓林之力，非蜩螗鸴鸠所知已。”又云：“学海虽无涯，苟大其体如龙伯，亦一钓贯六鳌耳。”这样卤莽地奔驰了许久，我认识了宇宙的神秘了，知道最高的原理原是藏在上帝的柜子里，永不会公布给人类瞧的。人之所以为人，本只要发展他的内心的情感；理智不过是要求达到情感的需求时的一种帮助，并没有独立的地位。不幸人类没有求知的力量而有求知的欲望，要勉强做不能做的事情，于是离了情感而言理智。但是这仅是一种妄想而已，仅是聊以自慰而已，实际上何曾真能探得宇宙的神秘。用尽了人类的理智，固然足以知道许多的事物真相，可是知道的只有很浅近的一点，决不是全宇宙。神学家和哲学家傲然对科学家说：“你们的眼光是囿于象内的，哪能及得到我们‘与造物者游’的洞见理极呢！”话虽说得痛快，但试问他们的识解是从什么地方来的？不是全由于他们的幻想吗？幻想的与造物者游，还不及科学家的凭了实证，以穷年累月之力知道些馔截的真事物。所以我们不做学问则已，如其要做学问，便应当从最小的地方做起。研究的工作髣髴是堆土阜，要高度愈加增先要使得底层的容积愈扩大。固然堆得无论怎样高总不会有扪星摘斗的一天，但是我们要天天去加高一点却是做得到的。想到这里，我的野心又平息了许多。我知道最高的原理是不必白费气力去探求的了，只有一粒一粒地播种，一篑一篑地畚土，把自己看作一个农夫或土工而

勤慎将事，才是我的本分的事业。

我有了这一个觉悟，知道过去的哲学的基础是建设于玄想上的，其中虽有许多精美的言论，但实际上只是解颐之语而已，终不成以此为论定。科学的哲学，现在正在发端，也无从豫测它的结果。我们要有真实的哲学，只有先从科学做起，大家择取了一小部分的学问而努力；等到各科平均发展之后，自然会有人出来从事于会通的工作而建设新的哲学的。所以我们在现在时候，再不当宣传玄想的哲学，以致阻碍了纯正科学的发展。

那时大学中宋代理学的空气极重。我对于它向来不感兴味，这时略略得了一些心理、伦理的常识之后再去看它，更觉得触处都是误谬。例如他们既说性善情恶，又说性未发情已发，那么，照着他们的话讲，善只在未发，等到发出来时就成了恶了，天下哪里有见诸行事的善呢！又如他们既说喜怒哀乐之情要在已发后求其中，但是又说动而未形曰几，几是适善适恶的分点，已形则有善恶，有善恶就有过不及，不是中，那么，照着他们的话讲，所谓中者又只能在未发中去求了，天下又哪里有得其中的喜怒哀乐之情呢！称他们的心，求至于圣人的一境，必有性而无情，有未发而无已发，养其几而不见其形。如此，非不作一事，如白云观桥洞中趺坐的老道士，未见其可。但若竟如槁木死灰，他们便又可以用了“虚冥流入仙释”的话相诋了。他们要把必不可能之事归之于圣人，见得圣人的可望而不可即；更用迷离惝恍的字句来搖乱学者的眼光，使得他们捉摸不着可走的道路，只以为高妙的境界必不是庸愚之质所可企及：这真是骗人的伎俩了！我对于这种昏乱的思想，可以不神秘而竟神秘的滑头话，因课

业的必修而憎恨到了极点，一心想打破它。

即在这个时候，蔡孑民先生任了北京大学校长，努力破除学校中的陈腐空气。陈独秀先生办的《新青年杂志》以思想革命为宗旨，也渐渐地得到国民的注意。又有黄远庸先生在《东方杂志》上发表《国人之公毒》一文，指斥中国思想界、学术界的病根非常痛切。我的一向隐藏着的傲慢的见解屡屡得到了不期而遇的同调，使我胆壮了不少。以前我虽敢作批评，但不胜传统思想的压迫，心想前人的话或者没有我所见的简单，或者我的观察也确有误谬。即如以前考存古学堂时，给试官批了"斥郑说，谬"四字，我虽在读书时依旧只见到郑玄的谬处，但总想以清代学者治学的精密，而对于他还是如此恭敬，或者他自有可以佩服之点，不过这一点尚不曾给我发见罢了。到这时，大家提倡思想革新，我始有打破旧思想的明了的意识，知道清代学者正因束缚于信古尊闻的旧思想之下，所以他们的学问虽比郑玄好了千百倍，但终究不敢打破他的偶像，以致为他的偶像所牵绊而妨碍了自己的求真的工作。于是我更敢作大胆的批评了。

哲学系中讲《中国哲学史》一课的，第一年是陈伯弢先生汉章。他是一个极博洽的学者，供给我们无数材料，使得我们的眼光日益开拓，知道研究一种学问应该参考的书是多至不可计的。他从伏羲讲起；讲了一年，只到得商朝的"洪范"。我虽是早受了《孔子改制考》的暗示，知道这些材料大都是靠不住的，但到底爱敬他的渊博，不忍有所非议。第二年，改请胡适之先生来教。"他是一个美国新回来的留学生，如何能到北京大学里来讲中国的东西？"许多同学都这样怀疑，我也未能免俗。他来了，他不管以前的课业，重编讲义，

辟头一章是“中国哲学结胎的时代”，用《诗经》作时代的说明，丢开唐、虞、夏、商，径从周宣王以后讲起。这一改把我们一班人充满着三皇、五帝的脑筋骤然作一个重大的打击，骇得一堂中舌挢而不能下。许多同学都不以为然；只因班中没有激烈分子，还没有闹风潮。我听了几堂，听出一个道理来了，对同学说：“他虽没有伯弢先生读书多，但在裁断上是足以自立的。”那时傅孟真先生斯年正和我同住在一间屋内，他是最敢放言高论的，从他的言论中常常增加我批评的勇气，我对他说：“胡先生讲得的确不差，他有眼光，有胆量，有断制，确是一个有能力的历史家。他的议论处处合于我的理性，都是我想说而不知道怎样说才好的。你虽不是哲学系，何妨去听一听呢？”他去旁听了，也是满意。从此以后，我们对于适之先生非常信服；我的上古史靠不住的观念在读了《改制考》之后又经过这样地一温。但如何可以推翻靠不住的上古史，这个问题在当时绝对没有想到。

很不幸的，就是这一年，民国六年。先妻吴夫人得了肺病；我的心绪不好，也成了极度的神经衰弱，彻夜不眠。明年，我休学回家；不久她就死了。以前我对于学问何等的猛进，但到了这时候，既困于疾病，复伤于悲哀，读书和寻思的工作一时完全停止，坐候着一天一天的昼夜的推移，就是不愿意颓废也只得颓废了。恰巧那时北京大学中搜集歌谣，由刘半农先生复主持其事，每天在《北大日刊》上发表一二首。《日刊》天天寄来，我看着很感受趣味，心想这种东西是我幼时很多听得的，但哪里想得到可以形诸笔墨呢。因想，我现在既不能读书，何妨弄弄这些玩意儿，聊以遣日。想得高兴，就

从家中的小孩的口中搜集起，渐渐推到别人。很奇怪的，搜集的结果使我知道歌谣和小说戏剧中的故事一样，会得随时随地变化。同是一首歌，两个人唱着便有不同。就是一个人唱的歌，也许有把一首分成大同小异的两首的。有的歌因为形式的改变以至连意义也随着改变了。试举一例：

（一）

忽然想起绉眉头，自叹青春枉少年。
“想前世拆散双飞鸟，断头香点在佛门前。
今世夫妻成何比，细丝白发垂绵绵。
怨爹娘得了花银子，可恨大娘凶似虎。
日间弗有真心话；夜间寂寞到五更天。
推开纱窗只看得凄凉月；拨转头来只看得一盏孤灯陪我眠。
今日大娘到了娘家去，结发偷情此刻间。”
急忙移步进房门，只见老相公盖了红绫被，花花被褥香香傲。
还叫三声：“老相公！你心中记着奴情意？”
抬起头来点三点：“吾终记着你情意。”
拔金钗，掠鬓边，三寸弓鞋脱床边。
“吾是紫藤花盘缠你枯树上，秋海棠斜插在你老人头。
花开花落年年有，陈老之人呒不吾再少年！”

（二）

佳人姐妮锁眉尖，自叹青春枉少年。
“想起前生修不得，断头香点在佛门前，
故此姻缘来作配，派奴奴正身作偏配。

上不怨天来下不怨地，只怨爹娘贪了钱。

可恨大娘多利害，不许冤家一刻见。

□□□□□□□，梦里偷情此刻间。”

抬转身，到床檐：只听丈夫昏昏能，背脊呼呼向里眠。

三寸金莲登拉踏板上颤。

抬转身，到窗前：手托香腮眼看天。

抬头只见清凉月；夜来只怕静房间。

好比那木犀花种在冷坑边；好比那紫藤花盘缠在枯树中；

狮子抛球无着落，□□□□□□□

这二首都是小老婆怨命的歌，都是从一个地方采集来的；又都以绉眉起，而自叹青春，而推想前生，而埋怨爹娘，而咒诅大娘，而伺得偷情的机会，末尾也都以紫藤花盘缠枯树作比喻：可见是从一首歌词分化的。但中间主要的一段便不同了：上首是老相公承受了她的情意而她登床；下首是丈夫酣睡未醒而她孤身独立，看月自悲。究竟这首歌的原词是得恋呢，还是失恋呢，我们哪里能知道。我们只能从许多类似的字句里知道这两歌是一歌的分化，我们只能从两歌的不同境界里知道这是分化的改变意义。

我为要搜集歌谣，并明了它的意义，自然地把范围扩张得很大：方言、谚语、谜语、唱本、风俗、宗教各种材料都着手搜集起来。我对于民众的东西，除了戏剧之外，向来没有注意过，总以为是极简单的；到了这时，竟愈弄愈觉得里面有复杂的情状，非经过长期的研究不易知道得清楚了。这种的搜集和研究，差不多全是开创的事业，无论哪条路都是新路，使我在寂寞独征之中更激起拓地万里的雄心。

那数年中，适之先生发表的论文很多。在这些论文中他

时常给我以研究历史的方法，我都能深挚地了解而承受；并使我发生一种自觉心，知道最合我的性情的学问乃是史学。九年秋间，亚东图书馆新式标点本《水浒》出版，上面有适之先生的长序。我真想不到一部小说中的著作和版本的问题会得这样的复杂，它所本的故事的来历和演变又有这许多的层次的。若不经他的考证，这件故事的变迁状况只在若有若无之间，我们便将因它的模糊而猜想其简单，哪能知道得如此清楚。自从有了这个暗示，我更回想起以前做戏迷时所受的教训，觉得用了这样的方法可以讨究的故事真不知道有多少。例如"蝴蝶梦"，它的来历是《庄子》上的"庄子妻死，鼓盆而歌"，这原是他的旷达，何以后来竟变成了庄子诈死，化了楚王孙去引诱他的妻子的心，以至田氏演出劈棺的恶剧来呢？又如"桑园会"，《列女传》上原说秋胡久宦初归，路上不认识他的妻，献金求合，其妻羞其行，投水而死，何以到了戏剧中就变成了秋胡明知采桑妇是自己的妻，却有意要试她的心而加以调戏，后来他屈膝求恕，她就一笑而团圆呢？这些故事的转变，都有它的层次，绝不是一朝一夕之故。若能像适之先生考《水浒》故事一般，把这些层次寻究了出来，更加以有条不紊的贯穿，看它们是怎样地变化的，岂不是一件最有趣味的工作。同时又想起本年春间适之先生在《建设》上发表的辨论井田的文字，方法正和《水浒》的考证一样，可见研究古史也尽可以应用研究故事的方法。因此，又使我想起以前看戏时所受的教训。薛平贵的历尽了穷困和陷害的艰难，从乞丐而将官，而外国驸马，以至做到皇帝，不是和舜的历尽了顽父嚚母傲弟的艰难，从匹夫而登庸，而尚帝女，以至受了禅让而做皇帝一样吗？匡人围孔子，子路奋戟将与战，

孔子止之曰："歌！予和汝。"子路弹琴而歌，孔子和之；曲三终，匡人解甲而罢：这不是诸葛亮"空城计"的先型吗？这些事情，我们用了史实的眼光去看，实是无一处不谬；但若用了故事的眼光看时，便无一处不合了。又如戏中人的好坏是最容易知道的，因为只要看他们的脸子和鼻子就行；然实际上要把自己的亲戚朋友分出好坏来便极困难，因为一个人决不会全好或全坏。只有从古书中分别好人坏人却和看戏一样的容易，因为它是处处从好坏上着眼描写的。它把世界上的人物统分成几种格式，因此只看见人的格式而看不见人的个性。它虽没有开生净丑的脸相，但自有生净丑的类别。戏园中楹联上写的"尧、舜生，汤、武净，五霸、七雄丑末耳"，确是得到了古人言谈中的方式。我们只要用了角色的眼光去看古史中的人物，便可以明白尧、舜们和桀、纣们所以成了两极端的品性、做出两极端的行为的缘故，也就可以领略他们所受的颂誉和诋毁的积累的层次。只因我触了这一个机，所以骤然得到一种新的眼光，对于古史有了特殊的了解。但是那时正在毕业之后，初到母校图书馆服务，很想整理书目，对于此事只是一个空浮的想像而已。

就在这时候，适之先生以积劳得病，病中翻览旧籍，屡次写信给我，讨论书中的问题。十一月中，他来信询问姚际恒的著述。姚际恒这人，我在十年前读《古今伪书考》时就知道，那时并因他辨《孝经》为伪书说得极痛快而立了一册《读〈孝经〉日钞》，去搜寻它的伪证。后来草《清代著述考》时，找不到他的传状，他的著述除了一册很简单的《伪书考》之外也见不到别的，所以不曾列入。这时适之先生询问及之，我就在图书馆中翻检了几部书，前后写了两封回信。

他看了很高兴，嘱我标点《伪书考》。这一来是顺从我的兴趣，二来也是知道我的生计不宽裕，希望我标点书籍出版，得到一点酬报。《伪书疑书目》本是我已经着手的工作，这件事我当然愿意。标点的事是很容易的，薄薄的一本书费了一二天工夫已可完工。但我觉得这样做去未免太草率了，总该替它加上注解才是。这书篇帙既少，加上注解也算不得困难，大约有了二十天工夫也可蒇事了。不料一经着手，便发生了许多问题：有的查不到，有的是虽是查到了，然而根上还有根，不容易追出一个究竟来。到了这时候，一本薄极的书就牵引到无数书上，不但我自己的书不够用，连北京大学图书馆的书也不够用了，我就天天上京师图书馆做去。做了一二个月，注解依然没有做成，但古今来造伪和辨伪的人物事迹倒弄得很清楚了，知道在现代以前，学术界上已经断断续续地起了多少次攻击伪书的运动，只因从前的人信古的观念太强，不是置之不理，便是用了强力去压服它，因此若无其事而已。现在我们既知道辨伪的必要，正可接收了他们的遗产，就他们的脚步所终止的地方再走下去。因为这样，我便想把前人的辨伪的成绩算一个总账。我不愿意单单注释《伪书考》了，我发起编辑《辨伪丛刊》。

从伪书引渡到伪史，原很顺利。有许多伪史是用伪书作基础的，如《帝王世纪》、《通鉴外纪》、《路史》、《绎史》所录；有许多伪书是用伪史作基础的，如《伪古文尚书》、《古三坟书》、《今本竹书纪年》等。中国的历史，普通都知道有五千年，依了纬书所说已有二百二十七万六千年了。但把伪史和依据了伪书而成立的伪史除去，实在只有二千余年，只算得打了一个“对折”！想到这里，不由得激起了我的推翻伪史的壮志。

起先仅想推翻伪书中的伪史，到这时连真书中的伪史也要推翻了。自从读了《孔子改制考》的第一篇之后，经过了五六年的酝酿，到这时始有推翻古史的明了的意识和清楚的计划。计划如何？是分了三项事情着手做去。第一，要一件一件地去考伪史中的事实是从哪里起来的，又是怎样地变迁的。第二，要一件一件地去考伪史中的事实，这人怎样说，那人又怎样说，把他们的话条列起来，比较看着，同审官司一样，使得他们的谎话无可逃遁。第三，造伪的人虽彼此说得不同，但终有他们共同遵守的方式，正如戏中的故事虽各各不同，但戏的规律却是一致的，我们也可以寻出他们的造伪的义例来。我为要做这三项工作，所以立了三册笔记簿，标题《伪史源》、《伪史对鞫》、《伪史例》，总题为《伪史考》，下手搜集材料。

我的推翻古史的动机固是受了《孔子改制考》的明白指出上古茫昧无稽的启发，到这时而更倾心于长素先生的卓识，但我对于今文家的态度总不能佩服。我觉得他们拿辨伪做手段，把改制做目的，是为运用政策而非研究学问。他们的政策，是：第一步先推翻了上古，然后第二步说孔子托古作《六经》以改制，更进而为第三步把自己的改制引援孔子为先例。因为他们的目的只在运用政策作自己的方便，所以虽是极鄙陋的谶纬也要假借了做自己的武器而不肯丢去。因为他们把政策与学问混而为一，所以在学问上也就肯轻易地屈抑自己的理性于怪妄之说的下面。例如夏穗卿先生曾佑在《中国历史教科书》的正文中说："孔子母徵在，游于大泽之陂，梦黑帝使请己，己往，梦交，语曰：'汝乳必于空桑之中。'觉则若感，生丘于空桑之中，故曰玄圣。"注中说明道："案此

文学者毋以为怪，因古人谓受天命之神圣人必为上帝之所生，孔子虽不有天下，然实受天命，比于文王，故亦以王者之瑞归之；虽其事之信否不烦言而喻，然古义实如此，改之则《六经》之说不可通矣。凡解经者必兼纬，非纬则无以明经，此汉学所以胜于宋学也。”他明知道“其事之信否不烦言而喻”，但为要顺从汉人之说解释《六经》，便不得不依了纬书中的怪诞之说，这真是自欺欺人了！这班自欺欺人的人，说来也可怜。他们并不是不要明白古代的事实，只为汉学是如此说的，所以宁取其不信者。他们并不是没有常识，只为汉学是如此说的，所以虽是应怪而终于不敢怪。究竟汉学为什么有这样大的权力，可以改变古代的事实而屈抑今人的理性？这个答案当然没有第二句话：是为有了几个没出息的人甘心屈抑了自己的理性而做汉人的奴隶，更想从做奴隶中得到些利益的缘故。我们惭愧没有这种受欺的度量，但我们也很欣快没有这种奴隶的根性；我们正有我们自己的工作在，我们的手段与目的是一致的！

那时我排列过几个表。一个是依了从前人的方法编排史目，看书上说的什么时代就放在什么时代，例如置《三五历年记》、《春秋命历序》于太古，置《尧典》、《舜典》、《皋陶谟》于唐、虞，置《逸周书》、《穆天子传》于西周；一个是依了我们现在的眼光编排史目，看它们在什么时代起来的就放在什么时代，例如置《虞夏书》于东周，置《易传》、《竹书纪年》、《胠箧》篇于战国、秦、汉间，置《命历序》、《五帝德》于汉，置《帝王世纪》、《伪古文尚书》于晋，置《路史》、《三坟》于南宋。这两个表实在是平平无奇，但比较看时，便立刻显出冲突的剧烈和渐次增高的可惊了。这使我明

白，以前人看古史是平面的，无论在哪个时候发生的故事，他们总一例的看待，所以会得愈积愈多；现在我们看古史是垂线的，起初一条线，后来分成几条，更后又分成若干条，高低错落，累累如贯珠垂旒，只要细心看去就分得出清楚的层次。因为我见到了这一层，所以我对于古史的来源有了较清楚的认识。

那时又起了一个问题：上古史既茫昧无征，这些相传的四千或五千的年数是从什么地方出来的呢？光复时，不是大街小巷中都张贴着“黄帝纪元四千六百零九年”的告示吗？这个历历可数的年岁是依据的什么书，我很想考出它的来历，可惜这方面的工作至今没有做完，不能把结果发表。就钞出来的看，例如夏代的年数，最长的是《路史》，凡四百九十年；最短的是《今本竹书纪年》，只有三百六十五年多；内有未详的数年。最普通的是《古今纪要》，为四百三十九年。其余四百七十一年、四百四十一年、四百三十二年的都有。各个编纂古史的人的闭着眼睛的杜造，到此完全证实。

崔述的《东壁遗书》整理古代史实，刊落百家谬妄，这是我以前读《先正事略》时知道的，但这部书却没有见过。十年一月中，适之先生买到了，送给我看。我读了大痛快。尤其使我惊诧的，是他在《提要》中引的“打碎沙锅纹到底”一句谚语。“你又要‘打碎乌盆问到底’了！”这是我的祖母常常用来禁止我发言的一句话；想不到这种“过细而问多”的毛病，我竟与崔先生同样地犯着。我弄了几时辨伪的工作，很有许多是自以为创获的，但他的书里已经辨证得明明白白了，我真想不到有这样一部规模弘大而议论精锐的辨伪的大著作已先我而存在！我高兴极了，立志把它标点印行。可是我们

对于崔述，见了他的伟大，同时也见到他的缺陷。他信仰经书和孔、孟的气味都嫌太重，糅杂了许多先入为主的成见。这也难怪他，他生长在理学的家庭里，他的著书的目的在于驱除妨碍圣道的东西，辨伪也只是他的手段。但我们现在要比他进一步，推翻他的目的，作彻底的整理，是不很难的；所难的只在许多制度名物及细碎的事迹的研究上。在这上面，他已经给与我们许多精详的考证了，我们对于他应该是怎样地感谢呢！

即在十年初春，我的祖母骤然病了偏中，饮食扶掖一切需人。我是她的最爱的孙儿，使我不忍远离，但北京的学问环境也使我割舍不得；这一年中南北道途往返了六七回，每回都携带了许多书，生活不安定极了。但除了继续点读辨伪的书籍之外，也做了两件专门的工作：其一，是讨论《红楼梦》的本子问题和曹雪芹的家庭事实；其二，是辑录《诗辨妄》连带研究《诗经》和郑樵的事实。《红楼梦》问题是适之先生引起的。十年三月中，北京国立学校为了索薪罢课，而他即在此时草成《红楼梦考证》，我最先得读。《红楼梦》这部书虽是近代的作品，只因读者不明悉曹家的事实，兼以书中描写得太侈丽了，常有过分的揣测，髣髴这书真是叙述帝王家的秘闻似的。但也因各说各的，考索出来的本事终至互相牴牾。适之先生第一个从曹家的事实上断定这书是作者的自述，使人把秘奇的观念变成了平凡；又从版本上考定这书是未完之作而经后人补缀的，使人把向来看作一贯的东西忽地打成了两橛。我读完之后，又深切地领受研究历史的方法。他感到搜集的史实的不足，嘱我补充一点。那时正在无期的罢课之中，我便天天上京师图书馆，从各种志书及清初人诗

文集里寻觅曹家的故实。果然，从我的设计之下检得了许多材料。把这许多材料联贯起来，曹家的情形更清楚了。我的同学俞平伯先生正在京闲着，他也感染了这个风气，精心研读《红楼梦》。我归家后，他们不断的来信讨论，我也相与应和，或者彼此驳辨。这件事弄了半年多，成就了适之先生的《红楼梦考证改定稿》和平伯的《红楼梦辨》。我从他们和我往来的信札里，深感到研究学问的乐趣。我从曹家的故实和《红楼梦》的本子里，又深感到史实与传说的变迁情状的复杂。《诗辨妄》本是豫备放在《辨伪丛刊》里的，最早从周孚《非诗辨妄》里见到他所引的碎语，就惊讶郑樵立论的勇敢；后来又从《图书集成》内搜到一卷。但两种书中的话冲突的很多，《集成》中的几篇有许多议论竟成了"《诗》护妄"，使我很疑惑。后来才知道《集成》中标为《诗辨妄》的原即《六经奥论》里的《诗经》一部分，《奥论》这书就是靠不住的。再用各书中记述的郑樵事实与《宋史·郑樵传》合看，《宋史》中的话便几乎没有一句可信。这种向不会发生问题的事情，经过一番审查之后，竟随处发生了问题，《红楼梦》的本子和《随园诗话》所记曹雪芹事也是如此。这不得不使我骇诧了。想我幼年时，看着书中的话，虽也常常引起怀疑，但总以为这是经过前代学者论定的，当不致有大错；常说考证之业到清儒而极，他们已经考证清楚了，我们正可坐享其成，从此前进探求事理之极则，不必再走他们的老路了。后来怀疑了古书古史，也只以为惟有古书古史是充满着靠不住的成分的。哪知这年做了几个小题目的研究，竟发见近代的史籍、近人的传记也莫不是和古书古史一样的糊涂；再看清代人的考证时，才知道他们只是做了一个考证的开头！从此以后，我对于无论

哪种高文典册，一例地看它们的基础建筑在沙滩上，里面的漏洞和朽柱不知道有多少，只要我们何时去研究它就可以在何时发生问题，把它攻倒。学海无涯，到这时更望洋兴叹了！

因为辑集《诗辨妄》，所以翻读宋以后人的经解很多，对于汉儒的坏处也见到了不少。接着又点读汉儒的《诗》说和《诗经》的本文。到了这个时候再读汉儒的《诗》说，自然触处感到他们的误谬，我更敢作大胆的批抹了。到了这个时候再读《诗经》的本文，我也敢用了数年来在歌谣中得到的见解作比较的研究了。我真大胆，我要把汉学和宋学一起推翻，赤裸裸地看出它的真相来。这半年中所得的新见解甚多，今试举分化的两例，作为上面征引的小老婆怨命之歌的印证。《邶风》中的《谷风》，是向来说为“夫妇失道”的；《小雅》中的《谷风》，是向来说为“朋友道绝”的。其实，这两首在起兴上都是说“习习谷风”，在写情上都是说在穷苦的时候如何相依，《小雅》“将恐将惧，惟予与女”，《邶风》“昔育恐育鞫，及尔颠覆”。安乐的时候如何见弃，《小雅》“将安将乐，女转弃予”，《邶风》“既生既育，比予于毒”。末了又都以人我的命运终于类同作慨叹的自慰，《小雅》“无草不死，无木不萎”，《邶风》“我躬不阅，遑恤我后”。遣词命意十分相同，当亦由于一首的分化。《邶风》的《谷风》既为弃妇之词，《小雅》的一篇就不会写的是朋友。《小雅》诗中有“置予于怀”之语，更不是朋友的行径。至于所以一在《邶风》，一在《小雅》之故，乃是由于声调的不同而分列，正如《玉堂春》的歌曲，京腔中既有，秦腔中也有，大鼓书中也有。《诗经》既是集合各种乐调的歌词而成，它有这种现象绝不足奇。又如《小雅》的《白驹》和《周颂》的《有客》，都是说客人骑了一匹白马来，《小雅》“皎皎白驹，食我场苗”，《周颂》“有客有客，亦白其

马"。主人替他系上，留他住下，《小雅》"絷之维之，以永今朝；所谓伊人，于焉逍遥"，《周颂》"有客宿宿，有客信信，言授之絷，以絷其马"。他不肯住，逃走了，《小雅》"勉尔遁思"，"毋金玉尔音而有遐心"，《周颂》"薄言追之"。主人去追他，唤他道："您回来，我们有给您的好处呢！"《小雅》"皎皎白驹，贲然来思；尔公尔侯，逸豫无期"，《周颂》"薄言追之，左右绥之；既有淫威，降福孔夷"。这明明都是留客的诗，或是宴客而表示好意的诗。《小雅》说"尔公尔侯"，《周颂》说"既有淫威"，当是周天子款待诸侯的诗。此等诗或是由于一首的分化，或是由于习用留客的照例话，都未可知。其所以一在《小雅》，一在《周颂》，亦因声调不同之故。但说《诗》的人总给诗篇的地位缚死了：他们认定《小雅》的后半部为刺诗，所以说《白驹》是刺宣王的不能用贤；他们认定《周颂》为宗庙中所用的诗，而宗庙中的客人只有胜国的诸侯，所以说《有客》是微子来见祖庙。这真是闭着眼睛的胡说！但这些东西若没有歌谣和乐曲作比较时，便很不易看出它们的实际来，很容易给善作曲解的儒者瞒过了。

玄同先生，我虽在《新青年》上久读他的文字，又同处在一校，可是没有认识；自与适之先生计划《辨伪丛刊》之后，始因他的表示赞同而相见面。在九年冬间，我初作辨伪工作的时候，原是专注目于伪史和伪书上；玄同先生却屡屡说起经书的本身和注解中有许多应辨的地方，使我感到经部方面也有可以扩充的境界。但我虽读过几部经书，也略略知道些经学的历史，并且痛恨经师的曲解已历多年，只因从来没有把经书专心研究过一种，所以对于他所说的话终有些隔膜。到这时，在《诗经》上用力了半年多，灼然知道从前人所作的经解真是昏乱割裂到了万分，在现在时候决不能再让

这班经学上的偶像占据着地位和威权，因此，我立志要澄清谬妄的经说。数年来，对于《诗经》的注解方面作了几篇批评，对于《诗经》的真相方面也提出了几个原则。现在都编集在本书第二册里。

我本来专在母校图书馆任编目之职。十年春间，校中设立研究所国学门，幼渔、兼士二先生招我兼任助教；秋间又兼任大学预科国文讲师。在学问兴趣极浓厚的时候，我怎能再为他人分去时间。勉强上了几堂，改了几本卷子，头便像刀劈一样的痛。我耐不住了，只得辞职。惟有研究所却是很有兴味的：四壁排满了书架，看书比图书馆还要方便些；校中旧存的古物和新集的歌谣也都汇集到一处来了。我这也弄弄，那也翻翻，不觉夜色已深，在黑暗的巨厦中往往扶墙摸壁而出。人家说我办公认真，哪知我只是为了自己！在这翻弄之中，最得到益处的是罗叔蕴先生振玉和王静安先生国维的著述。叔蕴先生在日本编印的图谱，静安先生在广仓学窘发表的篇章，为了价钱的昂贵、传布的寡少，我都没有见过。到这时，研究所中备齐了他们的著述的全分，我始见到商代的甲骨文字和他们的考释，我始见到这二十年中新发见的北邙明器、敦煌佚籍、新疆木简的图象，我始知道他们对于古史已在实物上作过种种的研究。我的眼界从此又得一广，更明白自己知识的浅陋。我知道要建设真实的古史，只有从实物上着手的一条路是大路，我的现在的研究仅仅在破坏伪古史的系统上面致力罢了。我很愿意向这一方面做些工作，使得破坏之后得有新建设，同时也可以用了建设的材料做破坏的工具。我读了他们的书，固然不满意于他们的不能大胆辨伪，以致真史中杂有伪史，例如静安先生《殷周制度论》据了《帝系姓》的话

而说“尧、舜之禅天下以舜、禹之功，然舜、禹皆颛顼后，本可以有天下；汤、武之代夏、商固以其功与德，然汤、武皆帝喾后，亦本可以有天下”，全本于秦、汉间的伪史。但我原谅他们比我长了二三十年，受这一点传统学说的包围是不应苛责的；至于他们的求真的精神、客观的态度、丰富的材料、博洽的论辨，这是以前的史学家所梦想不到的，他们正为我们开出一条研究的大路，我们只应对于他们表示尊敬和感谢。只恨我的学问的根柢打得太差了，考古学的素养也太缺乏了，我怎能把他们的研究的结果都亲切地承受了呢！从此以后，我的心头永远顿着一笔债，觉得在考古学方面必须好好读几部书。但境遇的困厄，使得我只有摩挲了这些图籍而惆怅而已！

我的祖母的病态渐渐地沉重，我再不能留在北京了，便于十一年春间乞假归家，作久居之计。生计方面，由适之先生的介绍，为商务印书馆编纂《中学本国史教科书》，预支些酬金。我的根性是不能为他人作事的，所以就是编纂教科书也要使得它成为一家著述。我想了许多法子，要把这部教科书做成一部活的历史，使得读书的人确能认识全部历史的整个的活动，得到真实的历史观念和研究兴味。上古史方面怎样办呢？三皇五帝的系统，当然是推翻的了。考古学上的中国上古史，现在刚才动头，远不能得到一个简单的结论。思索了好久，以为只有把《诗》、《书》和《论语》中的上古史传说整理出来，草成一篇《最早的上古史的传说》为宜。我便把这三部书中的古史观念比较看着，忽然发见了一个大疑窦——尧、舜、禹的地位的问题！《尧典》和《皋陶谟》我是向来不信的，但我总以为是春秋时的东西；哪知和《论语》中的古史观念一比较之下，竟觉得还在《论语》之后。我就将

这三部书中说到禹的语句抄录出来，寻绎古代对于禹的观念，知道可以分作四层：最早的是《商颂·长发》的“禹敷下土方，……帝立子生商”，把他看作一个开天辟地的神；其次是《鲁颂·閟宫》的“后稷……奄有下土，缵禹之绪”，把他看作一个最早的人王；其次是《论语》上的“禹、稷躬稼”和“禹……尽力乎沟洫”，把他看作一个耕稼的人王；最后乃为《尧典》的“禹拜稽首，让于稷、契”，把后生的人和缵绪的人都改成了他的同寅。尧、舜的事迹也是照了这个次序：《诗经》和《尚书》除首数篇。中全没有说到尧、舜，似乎不曾知道有他们似的；《论语》中有他们了，但还没有清楚的事实；到《尧典》中，他们的德行政事才灿然大备了。因为得到了这一个指示，所以在我的意想中觉得禹是西周时就有的，尧、舜是到春秋末年才起来的。越是起得后，越是排在前面。等到有了伏羲、神农之后，尧、舜又成了晚辈，更不必说禹了。我就建立了一个假设：古史是层累地造成的，发生的次序和排列的系统恰是一个反背。

我立了这个假设而尚未作文的时候，我的祖母去世了。心中既极悲痛，办理丧事又甚烦忙，逼发了失眠的旧病，把半年的光阴白白地丢掉。编辑教科书的限期已迫，成稿却没有多少，不得已去函辞职。承馆中史地部主任朱经农先生的盛情，邀我到馆任职，许由同事人帮助编纂。年底到沪后，和旧友王伯祥先生钟麒同居；他也是喜欢历史的，谈论间常常说到古史，颇有商榷之乐。馆课每日六小时，在沪杂务亦少，又获得些余闲。我便温了几遍《尚书》，把里面关于古史的话摘出比较，由此知道西周人的古史观念实在只是神道观念，这种神道观念和后出的《尧典》等篇的人治观念是迥不相同的。

又知道那时所说的“帝”都指上帝，《吕刑》中的“皇帝”即是“上帝”的互文；《尧典》等篇以“帝”为活人的阶位之称，是一个最显明的漏洞。又如“苗”，《尚书》中说到他们的共有七处，可以分作三个时期。第一个时期是《吕刑》，它说蚩尤作乱之后，这个坏品性传染给平民，弄得苗民成了残忍的民族，动不动就要杀人；被杀的人到上帝前控告，上帝哀怜他们的冤枉，就降下他的威灵，把苗民绝灭了。在这一时期之中，苗的结果是何等的不幸。第二时期是《尧典》的“窜三苗于三危”和“分北三苗”，《皋陶谟》的“何迁乎有苗”和“苗顽弗即工”，《禹贡》的“三危既宅，三苗丕叙”，说舜时三苗顽强不服，舜把他们搬到三危，分开住着，他们也就很安定了。在这时期中，他们虽失掉了居住的自由，还无妨于生活，这个刑罚就轻松得多。第三时期是《伪古文》的《大禹谟》，说有苗昏迷不恭，以致民怨天怒，舜命禹往征，打了一个月还不服；益劝禹修德感之，禹听了他就班师回去，舜于是大布德教，两阶上舞着干羽；过了七十天，有苗就自来降服了。在这个时期中，舜和苗两方面都是极美满的，没有一些儿火辣气了。这种变迁，很可以看出古人的政治观念：在做《吕刑》的时候，他们决想不到有这样精微的德化；在做《大禹谟》的时候，他们也忘却了那个威灵显赫的上帝了。这种政治观念的变迁，就是政治现象从神权移到人治的进步。拿了这个变迁的例来看古史的结构的层次，便可以得到一个亲切的理解。我们何以感到一班圣君贤相竟会好到这般地步？只为现在承认的古史，在它凝结的时候恰是德化观念最有力的当儿。我们若把这凝结的一层打破时，下面的样子就决不是如此的了。

十二年二月中，玄同先生给我一封长信，论经部的辨伪。我和他已经一年不相通问了，忽然接读这一封痛快淋漓的长信，很使我精神上得着一种兴奋。我就抽出一个星期日的整天工夫，写了一通覆书，除讲《诗经》的工作之外，又把一年来所积的古史见解写出了一个大概。想不到这一个概要就成了后来种种讨论的骨干！四月中，适之先生到上海来，他编辑的《读书杂志》需要稿件，嘱我赶作一文。我想我答玄同先生的信已经寄了两个月，还没有得到回音，不知道他对于我的意见究竟作何批评，很想借此逼上一逼，就把讨论古史的一段文字钞出寄去。这文在《杂志》第九期中发表之后，果然第十期上就有他的很长的回答：他赞同我的对于古史的意见，更把《六经》的真相和孔子与《六经》的关系说了许多从来未有的实话。

十二年春夏间是我的身体最坏的时候。因为我久居北方，受不住上海的潮湿的空气，生了一身湿疮，痛痒交作，脓血沾濡。兼以服务的地方即在工厂里面，邻近也都是工厂，这充满着烟煤的空气使得我精神疲倦，食量减少，又患咳嗽，几乎成了肺病。假使我没有学问上的安慰，我真要颓废了。于是我请了长假，回家养了四个多月的病。在这四个多月之中，我对于我的生活真是见情到了万分。庭中的绿草，园中的小树，花坛上的杂花，都成了有情的伴侣。妻女们的相亲相依，使我触处感到家庭的温存的乐趣。向来厌恶为闭塞的苏州，这时也变作了清静安逸的福地了。我在家读书，轻易不出门；别人知道我有病，也不来勉强我作什么事。我安闲地读了好些书，写了好些笔记。本来我对于学问虽是深嗜笃好，但因所好太多，看书太纷乱，精神容易旁逸斜出，所以笔记上什么

东西都有得记录。到了这时候，我的笔记几乎成了“古史清一色”了。这个问题，自从与玄同先生信中把数年来的庞杂的见解汇聚了一下，成了一个系统，我就再从这个系统上生出若干题目，依了这些题目着手搜集材料。向时所要求而未得实现的“由博返约”“执简御繁”的境界到这时竟实现了，有了一种新的眼光再去看书时就满目是新材料了：我真是想不尽的喜乐，把身上的疾苦一起丢向九霄云外去了！

自从《读书杂志》上发表了我和玄同先生两篇文字之后，刘楚贤、胡堇人二先生就来书痛驳。我很高兴地收受；我觉得这是给与我修正自己思想和增进自己学问的一个好机会，只当作好意的商榷而不当以盛气相胜的。因为在家养病，所以容我徐徐草答。可惜文字未完，四个月的生计负担已压迫我回复馆职了，一篇答复的长文只作成了一半。

我是一个生性倔强的人，只能做自己愿意做的事情而不能听从任何人的指挥的。商务印书馆中固然待我并不苛刻，但我总觉得一天的主要的时间为馆务牺牲掉了未免可惜。我不是教育家，便不应编教科书；馆中未尝许我作专门的研究，又如何教我作无本的著述：精神上既有这般苦痛，所以在这年的冬间又辞了出来，回复北京大学研究所的职务。在研究所中，虽是还不能让我称心适意地把所有的时间给我自己支配，但比较了他种职务，我可以自己支配的时间实在是多一点了。过去的二年里头，我的惟一的大工作是标点《东壁遗书》。因为它牵涉的古书太多，古书的解诂有许多地方是极难捉摸的，所以费去了我的很多的时间。

我自民国六年先妻得疾，中经先妻的丧，自身的续娶，祖母的病，祖母的殁，自身的职业的变更，居住地的迁移，到

十三年接眷到京，这七年中的生活完全脱去了轨道：精神的安定既不可求，影响到身体上就起了种种病症。他种病症虽痛苦，尚是一时的，只有失眠症无法治愈，深夜的煎熬竟成了家常便饭！因此面目尪瘠，二十余岁时见者即疑为四十岁人。我一意的奋斗，一意的忍耐，到这时刚才勉强回复到轨道上。我所以一定要到北京的缘故，只因北京的学问空气较为浓厚，旧书和古物荟萃于此，要研究中国历史上的问题这确是最适宜的居住地；并且各方面的专家惟有在北京还能找到，要质疑请益也是方便。我自己有书二万册，以前分散在京、苏两处；后来到了上海，又分做三处。无论住什么地方，为了一个问题要去参考时，往往是觅一个空。自己有书而不能用，这是何等的烦闷！加以数年中每上行程，书籍总占了行李的大部分，不知道整理了多少次，费去了多少精神，花去了多少运费。这把我磨折得苦极了！自从十二年冬间到京，下了决心，一起搬走。又以寓舍未定，迁移了几回；每搬动一回便作上十数天的整理，弄得口苦舌干，筋骨疼痛。我真劳倦了，急要得到一个安心立命的境界，从事于按日程功的专门的工作。妻女既北来，寓中事有人主持，不再纷心杂务，精神上亦得有安慰，这两年中，失眠渐渐地成为例外，夜中也稍稍可以工作了。只是熟人日众，人事日繁，大家以为我是能做些文章的，纷纷以作文见嘱。固然有许多是随我自己选择题目的，尽不妨把胸中积着的问题借来作些研究，但现烧热卖的东西终究挣不得较高的价值，而且此去彼来，勒迫限期，连很小的问题也不能从容预备，更哪里说得到大问题的讨论。因为这样，所以前年养病时遗下的半篇文债至今还没有动手清偿。这种牵掣的生活，我想到时就怨恨。

二年以来，我对于古史研究的进行可以分了三方面作叙述。

其一，是考古学方面。十二年秋间，我到北京来，地质调查所的陈列室已经开放；我进去参观，始见石器时代的遗物，使我知道古代的玉器和铜器原是由石器时代的东西演化而成的：圭和璋就是石刀的变相，璧和瑗就是石环的变相，铜鼎和铜鬲也就是陶鼎和陶鬲的变相。那时河南仰韶村新石器时代的遗物发见不久，灿然陈列，更使我对于周代以前的中国文化作了许多冥想。

就在这年八月，河南新郑县发见大批古物，江苏教育厅委托我和陈万里先生前往调查。我们在开封见到出土古物的全分。器物的丰富，雕镂的精工，使我看了十分惊诧，心想掘到一个古墓就有这许多，若能再发见若干，从器物的铭文里漏出古代的事迹，从器物的图画里漏出古人的想像，在古史的研究上真不知道可以获得多少的裨益。我们又顺道游洛阳，到魏故城通称金墉城。中，随便用脚踢着，就可以拾得古代的瓦当。心想自周代建了东都以后，累代宅京于此，如果能作大规模的发掘，当可分出清楚的层次，发见整批的古物。去年，万里游敦煌归来，说起陕西、甘肃一带有许多整个埋在地下的古城，正待我们去发掘，使我更为神往。

近数年来，国立学校经费愈窘；研究所中考古学会在十分困难里勉强进行，时有创获，孟津出土的车饰数百种尤为巨观。我虽没有余力加入研究，但向往之情是极热烈的，倘使在五六年前见了，我一定要沈溺在里边了。现在既深感研究学问的困难，又甚悲人生寿命的短促，知道自己在研究古史上原有专门的一小部分工作——辨伪史——可做，不该把

范围屡屡放宽，以致一无所成。至于许多实物，自当有人作全力的研究，我只希望从他们的研究的结果里得到些常识而已。在研究古代实物的人，我也希望他们肯涉猎到辨伪方面。例如章演群先生鸿钊所著的《石雅》，不愧为近年的一部大著作，但里边对于伪书伪史不加别择，实是一个大缺点。他据了《拾遗记》的“神农采峻镂之铜以为器”，《史记》的“黄帝采首山铜铸鼎”，说中国在神农、黄帝时已入铜器时代；又据了《禹贡》的“厥贡璆铁银镂”，《山海经》的“禹曰：出铁之山三千六百九十”，说三代之初已知用铁。这种见解，很能妨碍真确的史实的领受。若能知道神农、黄帝不过是想像中的人物，《禹贡》和《山海经》都是战国时的著作，那么，在实证上就可以剔出许多伪妄的证据，不使它迷乱了真确的史实的地位了。

其二，是辨证伪古史方面。这二年中，除了承受崔述的辨证以外，这方面的工作做得很少，就发表的说，曾经考了商王纣和宋王偃的故事，略见积毁之下的恶人模样和诋毁恶人的方式；又用了白话翻译了几篇《尚书》，使人把商、周间的圣君贤相的真面目瞧一下，知道后世儒者想像中的古圣贤原不是那一回事。没有发表的，就笔记上归并起来，有以下许多题目：

春秋、战国时的神祇和宗教活动如郊祀、祈望、封禅等。

古代的智识阶级如巫、史、士大夫。的实况。

秦、汉以后的智识阶级的古史承认的古代传说。和非智识阶级的古史。民间自由发展的传说。

春秋、战国间的人才如圣贤、游侠、说客、儒生等。和因了这班人才而生出来的古史。

春秋、战国、秦、汉间的中心问题如王霸、帝王、五行、德化等。和因了这种中心问题而生出来的古史。

春秋、战国、秦、汉间的制度如尊号、官名、正朔、服色、宗法、阶级等。和因了这种制度而生出来的古史。

春秋时各民族的祖先的传说和战国以后归并为一系的记载。

春秋、战国、秦、汉人想像中的太古。如开辟、洪水及各种神话。

战国、秦、汉时开拓的疆土和想像的地域。如昆仑、弱水及《山海经》所记。

战国、秦、汉人造伪的供状。

汉代人为了"整齐故事"而造出的古史。

春秋、战国时的书籍。著作、典藏、传布、格式等。

汉初的经书和经师。

《尚书》各篇的著作时代和著作背景。

孔子何以成为圣人和何以不成为神人。

古史中人物的张扬的等次。

古史与故事的比较。

以上许多题目，有的是已经聚集了许多材料，有的还不过刚立起几条假设。如果让我从容地做去，想来平均每个题目经过半年的研究总可以得到一些结果。我对于这项研究有一个清楚的自觉，就是：我们要辨明伪古史必须先认识真古史。我的目的既在辨论东周、秦、汉间发生的伪史，所以对于东周、秦、汉间的时势、思想、制度、史迹等等急要研究出一个真相来。前年作的《研究古史的计划》要在这六年中细读《左传》、《史记》、两《汉书》等，就为了这个原因。但是很可悲

的，荏苒两载，《左传》还没有好好地点读过一页，虽则为了作文的参考每星期总要翻上几回。这种不切实的读书，我一想着便心痛！我很知道，以前开首发表主张的时候尽不妨大刀阔斧，作粗疏的裁断；但一层一层地逼进去时，便不得不作细针密缕的工作，写一个字也应该想几遍了。为我自己的学问计，为对于学问界作真实的供献计，最好暂时只读书，不作文；等到将来读出了结果之后，再"水到渠成"般写出来。但这个境界哪里许我踏到呢，社会上正要把我使用得筋疲力尽咧！

前年作的计划，大致的意思，是一方面增进常识，一方面从事研究。在研究上，要先弄明白了古代的史实，然后再考各种书籍的时代和地域，考明之后便在里面抽出那时那地的传说中的古史，加以系统的整理；更研究了考古学去审定实物，研究了民俗学去认识传说中的古史的意义。这确是一条最切实的道路，必须把这条道路按步就班地走完了之后，始可把我的研究古史的责任脱卸。但我一来感于境遇的不如意，觉得以有涯之生长日飘荡于牵掣的生活中，希望作严守秩序的研究终是做不到的事情；二来又是感于学问领域的广漠和个人力量的渺小，知道要由我一个人把一种学问作全部的整理是无望的，所以不由得不把当时的野心一步一步地收缩了下来。去年春间答李玄伯先生时，说自己愿意担任的工作有两项：一是用故事的眼光解释古史的构成的原因，二是把古今的神话与传说作为系统的叙述。这自然是在研究所中多接近民俗学方面的材料之故，但我收缩范围的苦心亦已可见。在以上所列的题目中，如神祇、神话、巫史、宗教活动、非智识阶级的古史、故事与古史的比较等题，都是进行这方面的

研究的。所苦的，研究学问不能孤立，如果得不到研究他种学问的人的帮助，自己着手的一部分必然研究不好。在现在这般的民穷兵乱的国家之中，许多有希望的人都逼向浅薄浮嚣中讨生活，研究学问的事又如何提倡得起来。我虽在这困苦的境界中竭尽挣扎之力，也不过发出数声孤寂的呻吟，留几滴眼泪在昏黄大漠中而已！所以我即使把研究的范围损之又损，损到只研究一个问题，也怕未必能达到我的愿望。何况我的心中原有无数问题，总想把一种学问研究得好好的，那么，恐怕我的一生只有在愤悱怅惘之中度尽了！

这二年中，继续搜得的材料颇发见我前半文中的讹误，但也颇增加我前半文中的证据。试举禹为社神的一例。我前因《尚书·吕刑》说禹“主名山川”，疑禹是穆王时的山川之神。又因《小雅·甫田》与《大雅·云汉》皆言祀社，大、小《雅》为宣王前后时诗，疑社祀是西周后期起来的。《鲁语》说“后土能平九土，故祀以为社”，禹绩正与之同，疑禹是社神。综合以上三说，下一假设云：“西周中期，禹为山川之神；后来有了社祭，又为社神。”这句话在去年发见了错误了。《召诰》云：

> 越翼日乙卯，周公朝至于洛，则达观于新邑营。越三日丁巳，用牲于郊，牛二。越翼日戊午，乃社于新邑，牛一，羊一，豕一。

如果我不能发见《召诰》在时代上的疑窦，则社祀起于西周后期之说当然由我自己推翻。至禹为社神之说，当时因古书中常以“禹、稷”连称，疑与“社稷”的连称有关系；又《周语》把共工氏放在伯禹的上面，和《鲁语》把烈山氏放在周弃的上面正同，那么《鲁语》说后土是共工氏之子，后土

当即是禹。刘楚贤先生看了，斥为“少见多怪而臆测的牵强附会”。但近来收得的几条新证据则颇足以助成我的主张：

今世之祭井、灶、门、户、箕、帚、臼、杵者，非以其神为能飨之也，恃赖其德烦苦之无已也。是以时见其德，所以不忘其功也。……故炎帝于火而死为灶，禹劳天下而死为社，后稷作稼穑而死为稷，羿除天下之害而死为宗布。此鬼神之所以立。《淮南子·氾论训》。

自禹兴而修社祀，后稷稼穑故有稷祠，郊社所从来尚矣。《史记·封禅书》。

圣汉兴，礼仪稍定，已有官社，未立官稷。遂于官社后立官稷，以夏禹配食官社，后稷配食官稷。《汉书·郊祀志》引王莽奏文。

汉初，除秦社稷，立汉社稷。其后又立官社，配以夏禹。《三辅黄图》卷五。

上面所举，前二条明白说禹为社，后二条又说禹配食官社，可见汉代人确以禹为社神。读者不要以为这些话全是后起之说，须知越是配享越见得是先前的正祀。《左传》上不说吗：

共工氏有子曰勾龙，为后土；……后土为社。……周弃……为稷。昭二十九年。

可是到了后来就不然了：

后魏天兴二年，置太社、太稷；……勾龙配社，周弃配稷。《通典》卷四十五。

仲春仲秋上戊，祀太社、太稷，配以后土勾龙氏、后稷氏，以祈报。《大清会典》卷五十三。

太社、太稷姓甚名谁，没有人能回答；但以前正任社稷的勾龙和周弃却退而为配享了，这是很显著的。所以如此之故，只

因旧说旧祀到没有权威的时候自然大家忘怀了，一个新朝起来，就随顺了民众的新偶像而建立国家的新祀典；可是旧说旧祀在书本上还瞧得见，于是只得屈抑已倒的偶像作为配享。这种“新鬼大而故鬼小”的现象，实亦适用古史系统的成例，是积薪般层累起来的。禹既在汉配社，当然是汉以前的正社神。说不定即是勾龙。惟其他是社神，所以土地所在就是他的权力所在：南山、梁山是他所甸，丰水是他所注，洪水是他所湮，宋国人说下土是他所敷，秦国人说宅居所在是他的迹，鲁国人说后稷奄有下土是缵他的绪，齐国人说成汤咸有九州是处在他的堵，王朝人说方行天下至于海表都是陟他的迹。

刘先生在文中说：“纵或祀禹为社，亦是后人尊功报德之举，加之之名，岂为神职？”近日冯芝生先生友兰在《大人物之分析》一文中也说：“大人物到了最大的时候，一般人把许多与他本无直接关系的事也归附于他，于是此大人物即成一个神秘，成为一串事物的象征。如大禹之于治水，释迦之于佛教等皆是。有人疑释迦之果否有其人，顾颉刚先生疑大禹之果否有其人。我以为此等人诚已变为一串事物的象征，但未可因此即谓其人之不存在。近来中山亦渐成中国革命之象征，但中山之人之存在固吾人之所知也。”《现代评论》三卷六十七期。类于这样的批评，我听见得很多，大致都以为禹的历史上的地位不当因其神化而便推翻。我觉得他们对于我的态度颇有误解，现在趁此简略地一辨。禹之是否实有其人，我们已无从知道。就现存的最早的材料看，禹确是一个富于神性的人物，他的故事也因各地的崇奉而传布得很远。至于我们现在所以知道他是一个历史上的人物，乃是由于他的神话性的故事经过了一番历史的安排以后的种种记载而来。我们只要

把《诗》、《书》和彝器铭辞的话放在一边，把战国诸子和史书的话放在另一边，比较看着，自可明白这些历史性质的故事乃是后起的。所以我说禹由神变人，是顺着传说的次序说的；刘、冯诸先生说禹由人变神，乃是先承认了后起的传说而更把它解释以前的传说的。再有一层，在实际上无论禹是人是神，但在那时人的心目中则他确是一个神性的人物。例如现在民间大都祀关帝和灶神，我们固然知道灶神是纯粹的神，关帝是由人变神的，但在这一班奉祀的人的心目中原没有这个分别。他们只觉得神是全知全能而又具有人格的，玉皇也姓着张呢！神如要下凡做人也随着他的意念。因为神人不分，所以神人可以互变。我们知道，关羽、华陀、包拯、张三丰、卜将军是由人变神的。我们又知道，文昌本是北斗旁的星，但到后来变成了晋将蜀人张恶子了；湘君、湘夫人本是湘水的神，但后来也变成了尧的二女了。可见从神变人和从人变神是同样的通行，我们不能取了人的一方面就丢了神的一方面，我们只能就当时人的心目中的观念断说他的地位而已。禹尽可以是一个历史上的人物，但从春秋上溯到西周，就所见的材料而论，他确是一个神性的人物。更古的材料，我们大家见不到，如何可以断说他的究竟。至于春秋以下的材料，我早已说过，他确是人了。

这数年中，又有人批评我，说我所做的文字不过像从前人的翻案文章一样，翻来覆去总是这几句书。这个责备自然是该有的：我的学力既不充足，发表的文字也不曾把见到的理由完全写出，而且没有得到实物上的帮助，要拿出证据确只有书上的几句。但我所以敢于这样做，自有我的坚定的立足点——在客观上真实认识的古史，并不是仅仅要做翻案文

章，这是我敢作诚信的自白的。我的惟一的宗旨，是要依据了各时代的时势来解释各时代的传说中的古史。上边写的题目，如疆域、信仰、学派、人才、时代的中心问题等，都是解决那时候的古史观念的最好的工具。举一个例罢。譬如伯夷，他的人究竟如何，是否孤竹君的儿子，我们已无从知道。但我们知道春秋时人是欢喜讲修养的，人格的陶冶以君子为标的，所以《论语》中讲到他，便说不念旧恶，不肯降志辱身。我们又知道战国时的君相是专讲养士的，士人都是汲汲皇皇地寻求主人而为之用，所以《孟子》上说他听得文王有了势力，就兴起道："盍归乎来，吾闻西伯善养老者！"我们又知道，自秦皇一统之后，君臣之义无所逃于天地之间，忠君的观念大盛，所以《史记》上也就说他叩马谏武王，义不食周粟，饿死于首阳山了。汉以后，向来流动的故事因书籍的普及而凝固了，他的人格才没有因时势的迁流而改变。上面举的《尚书》上的苗，也是这样的一例。所以我们对于那时的古史应当和现在的故事同等看待，因为这些东西都是在口耳之间流传的。我们在这上，不但可以理出那时人的古史观念，并且可以用了那时人的古史观念去看出它的背景——那时的社会制度和思想潮流。这样的研究有两种用处，一是推翻伪史，二是帮助明了真史。至于我在上面所说的《伪史源》、《伪史例》、《伪史对鞫》三种书如果都能著成，大家自会明白认识我的主张，不致笑为翻案文章了。

总之，我在辨证伪古史上，有很清楚的自觉心，有极坚强的自信力，我的眼底有许多可走的道路，我的心中常悬着许多待解的问题；我深信这一方面如能容我发展，我自能餍人之心而不但胜人之口。至于现在这一点已发表的东西，本

来不算什么。画家作画，自有见不得人的“粉本”。“良工不示人以朴”，也是一句可以玩味的古话。我现在在学力未充足时发表这种新创的主张，有许多错误浅薄的地方乃是当然的，只要读者用了粉本的眼光看而不用名画的眼光看，用了朴的眼光看而不用精品的眼光看，就可以见出这本书的实际。至于将来能否使它成为名画或精品，这是全赖于我自己的努力和社会上给与我的帮助，现在是不能豫断的。

其三，是民俗学方面。以前我爱听戏，又曾搜集过歌谣，又曾从戏剧和歌谣中得到研究古史的方法，这都已在上面说过了。但我原来单想用了民俗学的材料去印证古史，并不希望即向这一方面着手研究。事有出于意料之外的，十年冬间，我辑集郑樵的《诗》说，在《通志·乐略》中读到他论《琴操》的一段话：

> 《琴操》所言者何尝有是事！琴之始也，有声无辞，但善音之人欲写其幽怀隐思而无所凭依，故取古之人悲忧不遇之事而以命操：或有其人而无其事，或有其事而非其人，或得古人之影响从而滋蔓之。君子之所取者但取其声而已。……又如稗官之流，其理只在唇舌间，而其事亦有记载。虞舜之父，杞梁之妻，于经传所言者不过数十言耳，彼则演成万千言。……

杞梁之妻即孟姜女，孟姜女有送寒衣和哭长城的故事，这是我一向听得的，但没有想到从经传的数十言中会得演成了稗官的万千言。我读了这一段，使我对于她的故事起了一回注意。过了一年多，点读姚际恒的《诗经通论》，在《郑风·有女同车》篇下见到他的一段注释：

> 《序》……谓“孟姜”为文姜。文姜淫乱杀夫，几

> 亡鲁国，何以赞其“德音不忘”乎！……诗人之辞有相同者，如《采唐》曰“美孟姜矣”，岂亦文姜乎！是必当时齐国有长女美而贤，故诗人多以“孟姜”称之耳。

这几句话又给与我一个暗示，就在简端批道：“今又有哭长城之孟姜。”经了这一回的提醒，使我知道在未有杞梁之妻的故事时，孟姜一名早已成为美女的通名了。我惊讶其历年的久远，引动了搜辑这件故事的好奇心。事情真奇怪，我一动了这个念头，许多材料便历落地奔赴到我的眼前来。我把这些材料略略整理，很自然地排出了一个变迁的线索。十三年冬间，研究所中歌谣研究会出版的《歌谣周刊》要出歌谣和故事的研究文字的专号，嘱我撰文，我就选定了《孟姜女故事的转变》一题；费了三天工夫，写成一万二千字，一期的《周刊》撑满了，但故事还只叙述到南宋的初叶。我正因事务的忙冗未得续做下去时，许多同志投寄来的唱本、宝卷、小说、传说、戏剧、歌谣、诗文，……已接叠而至，使我目迷耳乱，感到世界的大，就是一件故事也不是我一个人的力量所能穷其涯际的，于是我把作成一篇完整文字的勇气打消了。我愿意先把一个一个的小问题作上研究，等到这许多小问题都研究完了时再整理出一篇大论文来。以下本将二年来搜集到的孟姜女故事分时分地开一篇总账，为研究古史方法举一旁证的例，但材料太多了，竭力节缩，终有三万余言。文成，自己觉得仿佛犯了臌蛊之疾，把前后文隔断了；只因费了两星期的工夫所整理，不忍删芟。后来陈通伯先生看了，力劝我删去，我听了他的劝告，便把这一部分独立为一文。

研究孟姜女故事的结果，使我亲切知道一件故事虽是微小，但一样地随顺了文化中心而迁流，承受了各地的时势和风俗而改变，凭借了民众的情感和想像而发展。又使我亲切

知道，它变成的各种不同的面目，有的是单纯地随着说者的意念的，有的是随着说者的解释故事节目的要求的。更就这件故事的意义上看去，又使我明了它的背景和替它立出主张的各种社会。

上面一段话，没有举出证据，说得太空洞了。现在我试把这件故事比拟传说中的古史。江、浙人说孟姜女生在葫芦、冬瓜或南瓜中，这不像伊尹的生于空桑中吗？广西唱本说范杞郎是火德星转世，死后归复仙班，这不像傅说的"乘东维骑箕尾而比于列星"吗？厦门唱本说孟姜女升天后把秦始皇骂得两脚浮浮，落在东海里做春牛，这不像"尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊以入于羽渊，实为夏郊"吗？厦门唱本说范杞郎死后化为凤凰，这不也像女娃溺死而化为精卫帝女雀。吗？广西唱本说孟姜女寻夫经过饿虎、毒蛇、雨雪诸村，这不也像《山海经》上有食人的窫窳的少咸之山、有攫人的孰湖的崦嵫之山、冬夏有雪的申首之山吗？用《楚辞》中的《招魂》和《大招》看更像。读者不要疑惑我专就神话方面说，以为古史中原没有神话的意味，神话乃是小说不经之言；须知现在没有神话意味的古史却是从神话的古史中筛滤出来的。我们试退让一百步，把流行于民众间的孟姜女故事的唱本小说等抛开，只就士人的著述中看这件故事的情状：

> 杞梁之妻……就其夫之尸于城下而哭之。内诚感人，道路过者莫不为之陨涕。十日而城为之崩。汉刘向《列女传》。
>
> 良已死，并筑城中。仲姿既知，悲咽而往，向城号哭，其城当面一时崩倒。死人白骨交横，莫知孰是。仲姿乃刺指血以滴白骨，云："若是杞良骨者，血可流

入！”……果至良骸，血径流入。唐人《雕玉集》引《同贤记》。

姜女……归三日而范郎赴长城之役；其后赍寒衣至城所，寻问范郎，已埋版筑中矣。女乃绕城哭，城隅为隳。隳所，范郎见像；女即其处求骸，……遂负之归。……夫长白其事，主将命追之。女至宜君山同官界所，登山，渴甚，痛哭，地涌甘泉；今其地名曰哭泉。时女倦甚，不能奔，而追将及，忽山峰转移，若无径然；追者乃返。明马理《姜女诗序》。

以上数则，神话的意味何等丰富。但试看清刘开的《广列女传》：

杞植之妻孟姜。植婚三日，即被调至长城；久役而死。姜往哭之，城为之崩。遂负骨归葬而死。

这不但把民间的种种有趣味的传说删去了，就是刘向、马理一班士大夫承认的一小部分神话性的故事也删去了，剩下来的只有一个无关痛痒的轮廓，除了“崩城”——这件故事的中心——之外确是毫没有神话的意味了。更进一步，就是崩城的神话也何尝不可作为非神话的解释，有如王充所云“或时城适自崩，杞梁妻适哭下”《论衡·感虚》篇。呢。所以若把《广列女传》叙述的看作孟姜的真事实，把唱本、小说、戏本……中所说的看作怪诞不经之谈，固然是去伪存真的一团好意，但在实际上却本末倒置了。我们若能了解这一个意思，就可历历看出传说中的古史的真相，而不至再为学者们编定的古史所迷误。

我很想俟孟姜女故事考明之后，再着手考舜的故事。这一件故事是战国时的最大的故事。战国以前以禹的故事为最大，可惜材料太少，无从详考。许多古史上的故事都以它为中心而联结起来

了。后世儒者把其中的神话部分删去，把人事部分保存，就成了极盛的唐、虞之治。这件故事又是古代最有趣味的故事。宋芸子先生育仁在《虞初小说序例》上说：

> 帝舜之贤，则行为大孝，德为圣人；帝舜之才，则自耕稼陶渔，所在成都成邑。其初遭遇之厄，则不得于亲，至于捐阶掩井；其后遭遇之隆，则先得于君，至于登庸在位。妃匹之爱，则二妃皆帝女；风云之会，则五臣皆圣贤。成治水之大功；狩苍梧而仙去。实古今中外环球五洲空前绝后所绝无仅有，说部家所穷思极想而万难虚构者，乃于帝之实事得之！

他虽不知道帝舜的故事所以能成为"古今中外环球五洲空前绝后所绝无仅有"的故事原由于"说部家所穷思极想"的"虚构"，但他对于它发生惊怖之情确是不错。这件故事如果能研究明白，一方面必可对于故事的性质更得许多了解，一方面也可以对于伪古史作一个大体的整理。本书第二册中的《虞初小说回目考释》一篇，就是想把它作一回鸟瞰的。

民俗学方面，除了故事以外，这二年中着手的工作又有三事：神道、社会和歌谣。我在《研究古史的计划》中，把民俗学的研究放在最后，希望先辨明了外表，然后再去探求内部的意义。现在我的环境是适于研究民俗学的，我只得先从此入手了。

研究神道的兴趣，是给东岳庙引起的。我游了苏州和北京两处的东岳庙，见到许多不同的神名，知道各地方的神道虽同属于道教之下，但并没有统一。从这种不统一的神道上，可以窥见各地方的民众的信仰。更看道教里受进的佛教的影响，以至佛教自身所受的影响，也可以明白宗教的激荡的势

力。例如东岳，本来是齐国的上帝，《汉书·郊祀志》云："八神，或云太公以来作之齐。"又云："天主祀天齐。"只因齐国的文化发达，声望甚高，没有被别国的上帝压倒；汉以后，他的势力依旧存在，掌管生杀之权。自佛教侵入，它自有一个东岳——阎罗王。因为中国人并不抵抗佛教，所以东岳大帝与阎罗王可以并存，死人受着二重的管束。寖假而道教的东岳庙中也雕塑十殿阎罗，把他们压做了岳帝的属吏。但阎罗王也不是印度所固有，乃是受的埃及的影响。阎罗王大约即是尼罗河（Nile）之神乌悉立斯（Osiris）。看"阎罗"与"尼罗"的声音相合，甚为可信。埃及人承认一个人死了之后，须受尼罗河神的裁判，随着生前行事的善恶判定赏罚，坏人就罚变为畜类，愈坏的便变得愈低下，等到罚尽之后再变做人。这些原则到了中国阎罗王法典《玉历钞传》里还没有变。我们如果能搜集许多材料作研究，一定可以得着许多想不到的创见。一部《道藏》，用实用的眼光看固然十之八九都是荒谬话，但若拿它作研究时，便是一个无尽的宝藏；我们如果要知道我们民族的信仰与思想，这种书比了儒学正统的《十三经》重要得多。

我对于这方面研究的步骤，拟先从《楚辞》、《国语》（包括《左传》）、《山海经》、《汉书·郊祀志》等书入手，认识道教未起时的各地的神道。更把佛教的神和道教的神作比较，将受了佛教影响而成立的道教的神道认识了。再把各地的神道互相比较，认识在不统一的道教之下的各种地方性的神道。这种事情，不说出时似乎没有问题，但一加思考之后它们变迁的情形便很显著。例如碧霞元君为北方的女神，她的势力由于泰山的分化；天妃为南方的女神，她的势力由于海神的结合：这是含有地方性的。道教中本来只应崇奉玉帝即《诗》、

《书》中的上帝。为最高无上的主宰，但因佛教中有三世佛，所以又摹拟了它而建立三清天尊，他们的地位与玉帝不相上下：这是承受佛教的影响的。古代的神有生有死，有嗜欲，有攻伐，看《山海经》等书可知。和希腊的神话差不多。那时的女神几乎全为爱情颠倒，所以《楚辞·九歌》对于湘夫人等所致之辞多是相思惆怅之言，《高唐》、《神女》两赋又说巫山神女荐枕席，《洛神赋》写宓妃又极绸缪缱绻之致。固然这些都是文人的托言，但至少在当时民众的意想之中是许得如此的。试问现在谁会对于碧霞元君作荐枕之想？自从佛教流入，看神道成了超绝的人格，一切的嗜欲都染不到，生死更说不上，爱情变成了猥亵，于是女神和男神就同具了严正的性格，风流艳冶之事全付与狐精花怪们了。看《聊斋志异》等书可知。这是道教未成立时的神道和后世的神道的不同的样子。我深信这一方面的研究如可有些结果，必能使古史的考证得到许多的便利。只是这一方面研究必须亲到各地搜集材料，不能单靠书籍：像我这样的拮据，调查考察的事业又从何说起？二年来，我到过的庙宇只有东岳庙、白云观、财神庙、碧霞元君庙等处。

社会的研究，是论禹为社神引起的。社会祀社神之集会。的旧仪，现在差不多已经停止；但实际上，乡村祭神的结会，迎神送祟的赛会，朝顶进香的香会，都是社会的变相。我见到了这一层，所以很想领略现在的社会的风味，希望在里边得到一些古代的社祀的暗示。北京城西北八十里的妙峰山是一个北方的有名的香主，每年阴历四月初一至十五为进香之期。去年会期中，我就和研究所风俗调查会同人前往调查了三天，对于香会的情形知道了一个大概。他们都是就一种职业或一处居住的地方联络结会，除了祀神之外更布施一切用具食物，

如茶、盐、面、粥、馒头、路灯、拜垫、掸帚、茶瓢、膏药等；或尽了自己的技能去娱乐神灵，帮助香客，如五虎棍、自行车、杠子、秧歌、音乐、舞狮、戏剧、修路、补碗、缝绽等。到了那里，一切有人招呼，髣髴进了另一个世界，崎岖的山岭便化成了理想的乐国了。这些香会的经费，在乡下的是按亩抽捐，同皇粮一般的缴纳；在城里的是就本业捐输，或向人募化。这些会名，我只就刊有会启进香时的招贴的钞，已钞到了九十余个，其余没有会启的恐还不止四五百呢。他们的香会的组织是极有秩序的：先设立了会所，议定了会规，排好了守晚、起程、上山、朝顶、回香的日期，又分配了引善、催粮、请驾、钱粮、司库、哨子、车把、厨房、茶房等都管，所以人数虽多而不致棼乱。进香的人诚心极了，有的是一步一拜的，有的是提着臂炉的，听说还有跳涧的。他们以为只要诚心便可由神灵护送回家，成其心愿，其实只有活活地跌死。到了这种地方，迷眼的是香烟，震耳的是鼓乐，身受的是款待，只觉得神秘、壮健、亲善的可爱，却忘记了他们所崇奉的乃是一种浅薄的宗教。这使我对于春秋时的“祈望”，战国后的“封禅”得到一种了解。我很愿意把各地方的社会的仪式和目的弄明白了，把春秋以来的社祀的历史也弄清楚了，使得二者可以衔接起来。

社是土地之神。从天子到庶民立有各等的社。但看春秋、战国间人的称述，社神的权力甚大；大水大旱不用说，日食亦用牲于社，决狱和处罚亦在社，祈求年谷和年寿也都在社，军旅中又有军社，似乎社是宗庙以外的一个总庙。后来总务与土地分开了：总务方面有道观和佛寺，它们也可以做祈雨祈年的法事；土地方面有社坛、城隍庙和土地堂。社坛所祭

没有指实的神人。城隍神有省、府、县之别，有指实姓名的，也有不指实的。土地神或一村落一个，或一城市多少个，指实与否也与城隍神同。这些神人就很可以研究一下。例如我在清代是江苏省苏州府元和县人，江苏省城隍和苏州府城隍我都不知道是谁，听说是三年一任，由龙虎山天师府札委的。元和县城隍我知道是张老爷，不知其名，听说是永远不换的；看他的封号是“敕封显应王北极驱邪司”，又号“武安君”。我家在苏州的东城，依道士所定的地名唤作道义乡；这一乡的土地是任大明王，说是梁朝的任昉，也是永远不换的。任昉既非苏州人，又未做过苏州的官，他做过义兴太守，义兴即今江苏宜兴。不知道为什么会得做苏州东城的土地神。苏州城中约有三十余个土地神，道士们也记不清楚，因为东城的道士观只做东城的生意，西城的又专做西城，并无完全知道的必要。据我所知，尚有凤凰乡的春申君、大云乡的安齐王、永定乡的茅亭司等。这些神是如何成立的，是否由于天师的委派，还是由于民众的拥戴，实在很有研究的价值。倘使由于天师的委派，这不过是道士们的弄鬼，只要寻到了他们的簿册便可完事。若出于民众们的拥戴，那么，这里边自有复杂的因缘，不是可以急遽了解的了。依我的推想，似乎后说合理，因为听说山东、湖北等省的土地神统统是韩愈，与江苏的办法不同，如果由天师委派，这制度料想不致如此参差。或者江苏的文化发达，民众要求奉祀的神复杂了，所以一城中就有许多名人做土地神。我很愿意把城隍神和土地神的人物历史弄明白，上接春秋以来有功而祀的人物，并看出民众的信仰的旨趣。

歌谣方面，因《歌谣周刊》的撰稿的要求，研究《诗

经》的比较的需要，以及搜集孟姜女故事的联带关系，曾发表了多少篇文字。七八年前笔受的苏州歌谣，也先写定了一百首，加上了注释，编成《吴歌甲集》一种。只因校中经费支绌，至今尚未出版。我很感谢玄同先生和魏建功先生，他们为了这一本歌谣集，用精密的方法整理出苏州方音的声韵的部类，在方音的研究上开了一个新纪元。

老实说，我对于歌谣的本身并没有多大的兴趣，我的研究歌谣是有所为而为的：我想借此窥见民歌和儿歌的真相，知道历史上所谓童谣的性质究竟是怎样的，《诗经》上所载的诗篇是否有一部分确为民间流行的徒歌。关于下一问题，我已于《论〈诗经〉所录全为乐歌》一文中作一个约略的解答，就歌词的复沓，方面的铺张，乐曲的采集，民歌的保存上说明《诗经》所录悉为乐曲；又从典礼所用与非典礼所用的歌曲上证明程大昌和顾炎武依据了《仪礼》所载的乐章而定诸国诗为徒歌的谬误。关于上一问题，我们可以知道历史上所谓应验的童谣一半是有意的造作，一半是无意的误会。所谓有意的造作，如宋明帝疑忌王景文和张永，自造谣言道："一士不可亲，弓长射杀人。"《宋书·王景文传》。唐董昌称帝越州时，山阴老人献谣道："欲识圣人姓，千里草青青；欲知天子名，日从日上生。"《新唐书·董昌传》。从这种种伪造的童谣上可以反映出许多不曾破露的号称应验的童谣。《左传》所记，如"丙之晨，龙尾伏辰，均服振振，取虢之旂；鹑之贲贲，天策焞焞，火中成军，虢公其奔"等童谣，无论史官所记不可靠，就使所记确有其事，这童谣的来历也还可疑。所谓无意的误会，如王莽末天水童谣云："出吴门，望缇群，见一蹇人，言欲上天；令天可上，地上安得民！"《续汉书·五行志》。吴天纪中童谣云：

“阿童复阿童，衔刀游渡江，不畏岸上兽，但畏水中龙。”《晋书·五行志》。晋太宁初童谣云：“恻恻力力，放马山侧；大马死，小马饿；高山崩，石自破。”《晋书·五行志》。这些歌词都是很单纯的民歌或是无意义的儿歌。但给深信童谣为有关休咎的人听得了，便解释“蹇人”是隗嚣，“欲上天”是欲为天子；“大马小马”是司马氏，“高山”是苏峻，“石”是苏硕，苏峻逼成帝，死后其弟硕被杀；甚至因王濬小字阿童，晋武帝特加为龙骧将军，以符“水中龙”的谶语。这都是庸人的自欺。若要附会，哪里不可附会：正如求签测字，无论何人得到一签或一字，详签测字的人总可以从他的身分遭际上解释得相像。我很想就用了这个方法，将现在流行的儿歌和民歌解释各时各种的不同的事实，打破这种历史上的迷信。

因为我在歌谣方面发表的文字较多，所以知道我研究歌谣的人也最多，常有人称我为歌谣专家。这种不期之誉我很不愿承受。我的搜集歌谣的动机是由于养病的消遣，其后作了些研究是为了读《诗经》的比较；至于我搜集苏州歌谣而编刊出来，乃是正要供给歌谣专家以研究的材料，并不是公布我的研究歌谣的结果。数年以来，北京大学的歌谣研究会收到了各地的歌谣、谚语、谜语等二万余首，真是一个民众文艺的宝库；可是我诸事乱忙，也没有翻览过多少。我自己知道，我的研究文学的兴味远不及我的研究历史的兴味来得浓厚；我也不能在文学上有所主张，使得歌谣在文学的领土里占得它应有的地位：我只想把歌谣作我的历史的研究的辅助。这个态度，希望大家能毂了解，不要敦促我做非分的工作。

我这几年中的工作范围和将来的进行计划，大致如此。

从以上所写的看来，我的时势、个性、境遇，都可以得到一个结论了。

先从时势说。清代的学风和以前各时代不同的地方，就是：以前必要把学问归结于政治的应用，而清代学者则敢于脱离应用的束缚；以前总好规定崇奉的一尊，而清代学者为要回复古代的各种家派，无意中把一尊的束缚也解除了。清末的古文家依然照了旧日的途径而进行；今文家便因时势的激荡而独标新义，提出了孔子托古改制的问题做自己的托古改制的护符。这两派冲突时，各各尽力揭破对方的弱点，使得观战的人消歇了信从家派的迷梦。同时，西洋的科学传了进来，中国学者受到它的影响，对于治学的方法有了根本的觉悟，要把中国古今的学术整理清楚，认识它们的历史的价值。整理国故的呼声倡始于太炎先生，而上轨道的进行则发轫于适之先生的具体的计划。我生当其顷，亲炙他们的言论，又从学校的科学教育中略略认识科学的面目，又因性喜博览而对于古今学术有些知晓，所以能彀自觉地承受。古史古书之伪，自唐以后书籍流通，学者闻见广博，早已致疑；如唐之刘知幾、柳宗元，宋之司马光、欧阳修、郑樵、朱熹、叶适，明之宋濂、梅鷟、胡应麟，清之顾炎武、胡渭、毛奇龄、姚际恒、阎若璩、万斯大、万斯同、袁枚、崔述等人都是。不过那些时代的学术社会处于积威的迷信之下，不能容受怀疑的批评，以致许多精心的创见不甚能提起社会的注意，就是注意了也只有反射着厌恶之情。到了现在，理性不受宗教的约束，批评之风大盛，昔时信守的藩篱都很不费力地撤除了，许多学问思想上的偶像都不攻而自倒了。加以古物出土愈多，时常透露一点古代文化的真相，反映出书籍中所写的幻相，更

使人对于古书增高不信任的意念。长素先生受了西洋历史家考定的上古史的影响，知道中国古史的不可信，就揭出了战国诸子和新代经师的作伪的原因，使人读了不但不信任古史，而且要看出伪史的背景，就从伪史上去研究，实在比较以前的辨伪者深进了一层。适之先生带了西洋的史学方法回来，把传说中的古代制度和小说中的故事举了几个演变的例，使人读了不但要去辨伪，要去研究伪史的背景，而且要去寻出它的渐渐演变的线索，就从演变的线索上去研究，这比了长素先生的方法又深进了一层了。我生当其顷，历历受到这三层教训，加上无意中得到的故事的暗示，再来看古史时便触处见出它的经历的痕迹。我固然说不上有什么学问，但我敢说我有了新方法了。在这新方法支配之下的材料，陡然呈露了一种新样子，使得我又欣快，又惊诧，终至放大了胆子而叫喊出来，成就了两年前的古史讨论。这个讨论何尝是我的力量呢，原是在现在的时势中所应有的产物！

再从个性上看。我是一个桀骜不驯的人，不肯随便听信他人的话，受他人的管束。我又是一个历史兴味极浓重的人，欢喜把一件事情考证得明明白白，看出它的来踪和去迹。我又是一个好奇心极发达的人，会得随处生出了问题而要求解答，在不曾得到解答的时候只觉得胸中烦闷的不可耐。因为有了这几项基本的性质，所以我敢于怀疑古书古史而把它作深入的研究，敢于推倒数千年的偶像而不稍吝惜，敢于在向来不发生问题的地方发生出问题而不丧气于他人的攻击。倘使我早生了若干年，处于不许批评又没有研究方法的学术社会中，或者竟要成了一个公认的妄人，如以前人对于刘知幾、郑樵们的看法。但现在是不必过虑的了！

更从境遇上看。要是我不生在科举未废的时候，我的幼年就不会读经书。要是我的祖父不给我随处讲故事，也许我的历史兴味不会这样的深厚。要是我不进新式学校，我也未必会承受这一点浅近的科学观念。要是我在幼年没有书籍的嗜好，苏州又没有许多书铺供我闲游，我也不会对于古今的学术知道一点大概，储藏着许多考证的材料。要是我到北京后不看两年戏，我也不会对于民间的传说得到一个大体的领略。要是我不爱好文学、哲学和政治运动，在这种方面碰到多少次的失败，我也不会认识自己的才性，把我的精力集中于考证的学问上。要是不遇见子水和太炎先生，我就是好学，也不会发生自觉的治学的意志。要是不遇见孟真和适之先生，不逢到《新青年》的思想革命的鼓吹，我的胸中积着的许多打破传统学说的见解也不敢大胆宣布。要是北京大学中不征集歌谣，我也不会因写录歌谣而联带得到许多的风俗材料而加以注意。要是我没有亲见太炎先生对于今文家的痛恨，激动我寻求今文学著述的好奇心，我也不会搜读《孔子改制考》，引起我对于古史的不信任的观念。要是我不亲从适之先生受学，了解他的研究的方法，我也不会认识自己最近情的学问乃是史学。要是适之、玄同两先生不提起我的编集辨伪材料的兴趣，奖励我的大胆的假设，我对于研究古史的进行也不会这般的快速。要是我发表了第一篇文字之后没有刘楚贤先生等把我痛驳，我也不会定了周密的计划而豫备作毕生的研究。要是我不到北京大学研究所国学门服务，没有《歌谣周刊》等刊物替我作征求的机关，我要接近民众的材料也不会这样的容易。总括一句，若是我不到北京大学来，或是孑民先生等不为学术界开风气，我的脑髓中虽已播下了辨论

古史的种子，但这册书是决不会有的。

我能承受我的时势，我敢随顺我的个性，我肯不错过我的境遇：由这三者的凑合，所以我会得建立这一种主张。

我自己知道，我是一个初进学问界的人。初进学问界的人固然免不了浅陋，但也自有他的骄傲。第一，他能在别人不注意的地方注意，在别人不审量的地方审量。好像一个旅行的人，刚到一处地方，满目是新境界，就容易随处激起兴味，生出问题来。至于那地的土著，他们对于一切的东西都接触惯了，仿佛见闻所及尽是天造地设的一般，什么也引不起他的思索力了。第二，他敢于用直觉作判断而不受传统学说的命令。他因为对于所见的东西感到兴味，所以要随处讨一个了断；不像学术湛深的人，他知道了种种难处，不敢为了立一异议，害得自己成了众矢之的。初生之犊为什么不畏虎？正因它初生，还没有养成畏虎的观念之故。这固然是不量力，但这一点童稚的勇气终究是可爱的。我真快乐：我成了一个旅行的人，一头初生之犊，有我的新鲜的见解和天真的胆量。我希望自己时时磨炼，使得这一点锐猛的精神可以永远保留下去。如果将来我有了丰富的学问之后，还有许多新问题在我的胸中鼓荡，还有独立的勇气做我的判断力的后盾，那么我才是一个真有成功的人了！

我的心目中没有一个偶像，由得我用了活泼的理性作公平的裁断，这是使我极高兴的。我固然有许多佩服的人，但我所以佩服他们，原为他们有许多长处，我的理性指导我去效法；并不是愿把我的灵魂送给他们，随他们去摆布。对今人如此，对古人亦然。惟其没有偶像，所以也不会用了势利的眼光去看不占势力的人物。我在学问上不肯加入任何一家

派，不肯用了习惯上的毁誉去压抑许多说良心话的分子，就是为此。固然有人说，一个人的思想总是偏的，不偏于甲派便偏于乙派，但我觉得要保持客观的态度，用平等的眼光去观察种种不同的派别，也不是不可能的事。即使不能完全不偏，总可以勉力使它少偏一点。也有人说，为学不能不投入家派，正如不能不施用假设，有了假设才有入手的路，所以家派是终该选定的，尽不妨俟将来深入之后而弃去。这种话在以前是可以说的，因为那时各种学问都不发达，学问的基础既不建筑于事实上，研究学问又苦于没有好方法，除了投入家派之外得不到一点引路的微光，为寻求一个下手处计，也有选择家派的需要。例如你要非薄《诗》毛氏学，便当从齐、鲁、韩三家或其中的一家研钻下去；等到自己的学问足以自树了，再脱离家派而独立。但到了现在，学问潮流已经很明白地昭示我们，应该跳出这个圈子了。我们自有古文字学、古文法学、古器物学、古历史学等等直接去整理《诗经》，《毛传》固要不得，就是《三家诗》也是《毛传》的"一丘之貉"，又何尝要得！至于我们为要了解各家派在历史上的地位，不免要对于家派有所寻绎，但这是研究，不是服从。我很怕别人看了我表章郑樵、崔述诸人的文字，就说我做了他们的信徒而来反对毛公、郑玄，所以现在在此附带声明一句：我对于郑樵、崔述诸人决无私爱；倘若他们的荒谬有类于毛公、郑玄，我的攻击他们也要和对于毛公、郑玄一样。希望读者诸君看了我的文字也作这等的批判，千万不要说"承你考辨得很精细，我有所遵循了"这一类话！

《老子》说"自知者明"，希腊的哲学家多劝人知道自己：在这一方面，我"当仁不让"，自认为无愧的。我既不把别人

看作神秘，也同样的不把自己看作神秘。我知道我是一个有二重人格的人：在一切世务上，只显得我的平庸、疲乏、急躁、慌张、优柔寡断，可以说是完全无用的；但到了研究学问的时候，我的人格便非常强固，有兴趣，有宗旨，有鉴别力，有自信力，有镇定力，有虚心和忍耐：所以我为发展我的特长计，愿意把我的全生命倾注于学问生活之内，不再旁及它种事务。我知道固有的是非之心的可贵，所以不受习惯的束缚，不怕社会的威吓，只凭了搜集到的证据而说话。我知道自己的凭借，故不愿没却他人的功绩；也知道自己的缺点，故不愿徇着一时的意气。我知道学问是一点一滴地积起来的，一步不走便一步不到，决没有顿悟的奇迹，所以肯用我的全力在细磨的工夫上，毫不存侥幸取巧之心。我知道学问是只应问然否而不应问善恶的，所以我要竭力破除功利的成见，用平等的眼光去观察一切的好东西和坏东西。我知道我所发表的主张大部分是没有证实的臆测，所以只要以后发见的证据足以变更我的臆测时，我便肯把先前的主张加以修改或推翻，决不勉强回护。因为我有了以上种种的自觉，所以我以为我现在固然学力浅薄，不足以解决多少问题，但我的研究的方法和态度是不错的，我的假设虽大胆而绝不是轻举妄动，只要能从此深入，自可驯致于解决之途。

说了上面一段话，或者读者诸君要疑我是一个傲睨万状的人，自满到极度的。其实我的心中只压着沉重的痛苦和悲哀。我的个性固然适于研究学问，我的环境固然已经指给我一个研究的新方向，但个性和环境原只是学问的凭借而不即是学问的实质。譬如造屋，个性是基础，环境是梁柱，实质是砖石。虽则有了基础和梁柱可说具备了屋子的规模，但尤

要紧的是砌成墙壁的砖石。倘使四壁洞然，这空架子要它干么，翻不如穴居巢处的可以得到简陋的实用了！我对于实质的要求渴热已极，可是数年以来只有得到失望。每一回失望之后，心中便留着刀刺一般的痛苦；日子愈久创伤也愈深。我自己知道，我没有辜负我的个性，只是我的环境太不帮助我了。它只替我开了一个头，给了我一点鲜味，从此便任我流浪了，饥饿了！

我的学问生活，近年和以前不同的地方，是：以前常有把范围放得极大的要求，现在则毕意把它收缩，希望集中我的全副精神到几个问题上面去。但痛苦即由这方面起来了！其一、许多学问没有平均发展时，一种学问也要因为得不到帮助而不能研究好。在现今这般民不聊生的中国，谁能安心从事研究；就是能安心研究也苦于研究的设备的不完全，终于废然而返。我就是万分的努力，想在一种学问上创造出一个基础来，但可以由他种学问帮助的地方也须仍归自己动手。正如到蛮荒垦殖的人，他的"筚路蓝缕以启山林"的劳力不必说，就是通常的农人可以随便使用的一切东西他也都得不到。要喝水只得自己掘井；要穿衣只得自己织布；要睡觉只得自己盖屋。比了住在都市中的人，要什么有什么的，固然差得天高地远，就是比了掘井盖屋的土木匠，织布制衣的织工缝工，他们因机械的进步而能得到各种便利的，也是可望而不可即。所以我的研究，我自己料到是要事倍功半的。我只得废弃可以不必废弃的时间到他种研究上，这也做一点，那也做一点，终至造成一个又乱又浅的局面，远难和理想中的期望相符合。其二、从前人对于学问，眼光太短，道路太窄，只以为信守高文典册便是惟一的学问方法。现在知道学问的基

础是要建筑于事实上的了，治学的方法是不要信守而要研究的了，骤然把眼光放开，只觉得新材料的繁多乱目，向来不成为问题的一时都起了问题了。好像久囚于高墙狭弄中的犯人，到处撞头碰鼻，心境本是很静谧的，忽然一旦墙垣倒塌，枷锁也解除，站起一望，只见万户千门的游览不尽，奇花异兽的赏玩无穷，翻要不知道自己的生活该怎样办才好，新境界的喜悦与手足无措的烦闷一时俱来到了。我是一个极富于好奇心的人，一方面固是要振作意志，勉强把范围缩小，作深入的研究，一方面又禁不住新材料的眩惑，总想去瞧它一瞧。等到一瞧之后，问题就来了：正在试作这个问题的研究时，别种问题又接二连三的引起来了。不去瞧则实为难熬，一去瞧又苦无办法。这真是使我最感痛苦的一件事。要是研究学问的人多了，我感得到的问题别人也感得到，大家分工去做，我的本分以外的问题就可由他人去解决，我只要把他人研究的结果用来安慰我自己的好奇心就够了。但在现在这样的生活之下，又哪里可以盼望这种境界的实现呢！

上条所述的不能分工治学的烦闷，原是现在中国许多有志学问的人所公同受到的。至于在生活上，我所受的痛苦也特多，约略可作下列的叙述。

我生平最可悲的事情是时间的浪费和社会上对于我的不了解的责望。但这应加上一个说明：我随顺了自己的兴味而费去的时间并不在浪费之内，因为这是多少得到益处的。例如买书、看戏、听鼓词等等嗜好，当时固然完全为的是欣赏，但到了现在，在研究上都受用了。就是赌博、喝酒、逛窑子、坐茶馆等等，我也都犯过，但这只使我知道大家认为嗜好的不过是这么一回事，使我知道这些事情是不足以激起我的兴

味的，从此再不会受它们的引诱，时间的破费也不是徒然。一个人自幼年到成长原只在彷徨觅路之中：走的路通，就可以永远走下去；走的路不通，也可以不再费力去走。惟其当时肯耗废觅路的功夫，才能在日后得到该走的大道。所以只要自己有兴味去尝试，总与自己有益。我在这些事上耗废的时间，是决不怨的。只有十余年来在新式学校中过的上课生涯，使得我一想着就要叫屈。学校教员的智识大都是不确实的，他们自己对于学问也没有什么乐趣，使我看着他们十分的不信任，几乎没有在课业中得到什么。中小学时代，我尚未发生爱惜时间的观念，随班上课，只是坐待钟点的完毕。在这熬耐钟点的时候，逢着放任的教员我就看课外的书，逢着严厉的教员我就端坐冥想，上天下地般瞎想。这样的生活过了多少年，造成了我的神经衰弱的病症，除了极专心读书作文之外，随时随地会得生出许多杂念，精神上永远没有安静。进了大学之后，因为爱好学问，不由得不爱惜时间。但是教员仍不容我，我恨极了！看我民国初年的笔记，满幅是这等的牢骚话。我以为我们所以要有学问，原要顺遂自己的情性，审察外界的事物；现在所学的只有一些模糊影响之谈，内既非情，外亦非物，为的只是教员的薪金和学生的文凭，大家假借利用，捱延过多少岁月。他们各有所为而捱延，却害苦了真正愿意自己寻求学问的我，把我最主要的光阴在无聊的课堂上消磨掉了！固然我也在学校教育中得到些粗疏的科学观念，但要得到这一点粗疏的观念只消自己看几本科学书，做上数次实验也就够了，何必化去十余年的大功夫呢！他们在那里杀青年真可恨，青年们甘心给他们杀也可鄙！

自从出了学生界，免去了无聊的上课，我总以为可以由

我自己支配时间了，哪知道又不然。现在中国的做事的人不知道为什么会得这样少，在社会上跳动的老是这几个人；这几个人似乎是万能的，样样事情都须他们经手。我因为屡屡受了他人的邀约而发表些文字，姓名为世所知，所以一般人也以为我是有意活动的；结合什么团体，每承招致。我尝把和我发生关系的团体不管是实际的或名义的。写出一看，竟有了二十余个；分起类来，有历史、古物、文学、图书馆、教育、哲学、政治、社会、商业、编辑十种。这真使我惊骇极了！我一个人如何有这么多的技能，又如何有这么强的精力！在社会上活动固然有出锋头的乐趣，但我哪里爱出这种的锋头呢。要是我永久这样的做下去，我的将来的能力至多不过像现在一样罢了，我的一生也就完了！再想我在社会上是到处退避的，尚有这许多牵掣，那么，这些自告奋勇的人，他们名下的团体又要有多少？社会上多的是团体，有了团体的名目再从事于分头拉人。无论拉进的人必不能实心实意地做，就是愿意做切实的工作的也要不胜别方面的拉拢，做了一点就停止了。这样做去，是永久活动而永久得不到结果的。

我感到生命的迫促，人智的短浅，自己在学问上已竭力节缩欲望，更何能为他人夺去时间，所以要极力摆脱这种漩涡，开会常不到，会费常不缴，祈求别人的见舍。可是时代的袭击到底避免不尽，我的肩膀上永远担负着许多不情愿的工作。我只得取一点巧，凡是和我有关的事情总使它和自己愿意研究的学问发生些联络：例如文学方面的要求，我就借此作些民众艺术的文字应付过去；政治方面的要求，我又作了些历史的文字应付了。这样干去，颇有些成效。这二年中，我所以和民俗学特别接近，发表的东西也最多之故，正因我

把它与研究所的职务发生关系。研究所中有风俗调查会和歌谣研究会，我便借此自隐了。这当然是很不该的，但我深知道研究与事务的不相容，终不愿为了生计的压迫而把自己的愿望随人牺牲。只是这样做去，虽不致完全埋没了自己，而所做的工作总是“鸡零狗碎”的，得到的成绩决不是我的意想中的成功。我心中有许多范围较广的问题，要研究出一个结果来，须放下几个月或几年的整功夫的，它们老在我的胸膈间乱撞，彷佛发出一种呼声道：“你把我们闷闭了好久了，为什么还不放我们出来呢?”我真是难过极了。所以我常对人说：“你们可怜了我吧！你们再不要教我做事情吧！我就是没有一丝一毫的职务，我自己的事情已经是忙不过来的了！”

我记得幼年常见人圈点一部书，如《史记》、《汉书》、《文选》等。圈完了一遍之后买一部新的再圈下去。我很瞧不起这班人的迂拘和迟缓，以为读书只要翻翻就是了，照这样的读法，一生能够读得几部。那时我的胸中既没有宗旨，也没有问题，所以看书虽多，时间依然是宽裕的；因时间的宽裕而把学问看得更轻易。现在有了宗旨，许多问题都引起来了，无论看哪种薄薄的书，只觉得里面有许多是可供旧有问题的研究材料的，有许多是可以发生新问题的。因为都是有用的材料，都不忍弃去，钞出既没有空闲，不钞出又似乎负上了一笔债，所以我到现在，真不敢随便翻动哪一本书，除了我要把它自首至尾读一遍的。我始回忆先辈的读书方法，很想拣出几部必须精熟的基本书籍，一字一字地读去，细细咀嚼，消化成自己的血肉。可恨现在的时势只许人发议论而不许人读书，所谓读书也只是浮光掠影地翻览，像我幼年的行径一般，我怀了正式读书的愿望久久无法使它实现。岂但是读书呢！我的

袖珍笔记册积了一抽屉了，里面有许多是见闻所及的钞撮，有许多是偶然会悟的见解，很有誊入红格本笔记簿的价值。但是铅笔的影子已经渐渐地澌灭了，急写的字体也有许多认不清了，却还没有动手钞写。我真悲伤，难道我的过去的努力竟不由得我留下一些残影来吗？

这几年，社会上知道我有志研究历史的很多，对于这方面的期求也特别重，许多人属望我编成一部中国通史。我虽没有研究普通史的志愿，只因没有普通史，无论什么历史问题的研究都不易得到一种凭借，为自己研究的便利计，也愿意从我的手中整理出一个大概来。我的心中一向有一个历史问题，渴想借此得一解决，即把这个问题作为编纂通史的骨干。这个问题是：中国民族是否确为衰老，抑尚在少壮？这是很难解决的。中国民族的衰老，似乎早已成为公认的事实。战国时，我国的文化固然为了许多民族的新结合而非常壮健，但到了汉以后便因君主的专制和儒教的垄断，把它弄得死气沉沉了。国民的身体大都是很柔弱的；智识的浅陋，感情的淡薄，志气的卑怯，那一处不足以证明民族的衰老。假使没有五胡、契丹、女真、蒙古的侵入，使得汉族人得到一点新血液，恐怕汉族也不能苟延到今日了。现在世界各强国剧烈地压迫我们，他们的文化比我们高，他们再不会像以前的邻族一般给我们同化；经济侵略又日益加甚，逼得我们人民的生计困苦到了极端；又因他们的经济侵略诱起我们许多无谓的内争，人民死于锋镝之下的不计其数：眼看一二百年之中我们便将因穷困和残杀而灭种了！在这一方面着眼，我们民族真是衰老已甚，灭亡之期迫在目前，我们只有悲观，只有坐而待亡。但若换了一种乐观的眼光看去，原还有许多生路

可寻。满、蒙、回、藏诸族现在还在度渔猎畜牧的生活，可以看作上古时代的人民。就是号称文明最早的汉族所居的十八省中，苗、瑶、僮、僰等未开化的种族依然很多，明、清两代"改土归流"至今未尽。这许多的种族还说不到壮盛，更哪里说得上衰老。就是汉族，它的文化虽是衰老，但托了专制时代"礼不下庶人"的福，教育没有普及，这衰老的文化并没有和民众发生多大的关系。所以我们若单就汉族中的智识阶级看，他们的思想与生活确免不了衰老的批评，但合了全中国的民众而观，还只可说幼稚。现在国势如此贫弱，实在仅是病的状态，而不是老的状态。只要教育家的手腕高超，正可利用了病的状态来唤起国民的健康的要求。生计固然困苦，但未经开发的富源正多，要增加生产，享用数千年来遗弃的地利，并不是件难事。内争固然继续不已，但或反足以激动人民参预政治的自觉心，使得他们因切身的利害而起作内部的团结。例如四川的民团因军阀的残暴而发生，现已力足抵制军阀。河南、山东的红枪会也是由于自卫的要求而起，可惜智识太低，以至流于义和团一类的行径，这是须教育家补救的。体质固然衰弱，但教育方法和生育观念的改变也足以渐渐造成强壮的青年，或者过了几代之后可以一改旧观。因此，在这一方面着眼，只要各民族能彀得到相当的教育，能彀发生自觉的努力，中国的前途终究是有望的。这真是关系我们的生死存亡的一个最重大的历史问题。这个问题究竟如何，非费多年的功夫去研究决不能清楚知道。我生于离乱之际，感触所及，自然和他人一样地有志救国；但是我既没有政治的兴趣，又没有社会活动的才能，我不能和他人合作，我很想就用了这个问题的研究做我的唯一的救国事业，尽我国民一分子的责任。我在研究别种问题时，都不

愿与实用发生关系；惟有这一个问题，却希望供给政治家、教育家、社会改造家的参考，而获得一点效果。至于研究的方法，我很想先就史书、府县志和家谱中寻取记载的材料，再作各地的旅行，搜集风俗民情的实际的材料。可是我的生活如不能使我作安定的研究，这个计划是无从进行的；社会上固然期望我，但空空地期望而不给我以实现的境遇，也是望不出结果来的。前年承沈尹默先生的好意，嘱为孔德学校编纂历史讲义，我即想向着这一方面走去；只因诸务忙冗，到今没有编了多少，很使我怅恨不安。

我的第二种痛苦是常识的不充足和方法的不熟练。我幼年在翻书中过日子，以为书多自然学富，心中很自满。二十后读章学诚的《文史通义》，在《横通》篇中见到以下一节议论：

> 老贾善于贩书，旧家富于藏书，好事勇于刻书，皆博雅名流所与把臂入林者也。……然其人不过琴工碑匠，艺术之得接于文雅者耳；所接名流既多，习闻清言名论，而胸无智珠，则道听途说，根底之浅陋亦不难窥。周学士长发以此辈人谓之"横通"，其言奇而确也。……学者陋于见闻，接横通之议论，已如疾雷之破山，遂使鱼目混珠，清浊无别，而其人亦嚣然自命，不知其通之出于横也！……

读了这一段，自想我的学问正是横通之流，不觉得汗流浃背。从此想好好地读书，但我这时只把目录平议一类书算作我的学问的标的。过了几年，又使我羞愧了。民国五年的笔记中有一则道：

> 自章实斋以来，学者好言校雠，以为为学始于目录，故家派流变，区以别矣。然目录者，为学之途径，非其

向往之地也。今得其途径而止，遂谓纲目条最之事足以尽学，而忘其原本，此则犹诵食谱而废庖厨矣。太炎先生与人书云："往见乡先生谭仲修，有子已冠，未通文义，遽以《文史》、《校雠》二种教之。其后抵掌说《庄子·天下篇》、刘歆《诸子略》，然不知其义云何。"按：此即任目录而废学之弊也。予初诵实斋《通义》，即奋力求目录书；得其一句，以为知味。自受业于伯弢先生，颇愿为根本之学，以执简御繁，不因陋就简。乃校课逼迫，不得专攻；所可致力，仍继前轨。思之辄汗颜不止。

到这时，我才真想读原本书而不再满足于目录平议所载的纲要了。但我的心中还没有生出问题，以为整理国故只要专读故书好了，若与世界学问打通研究，恐有"古今中外派"的附会的危险。直到近数年，胸中有了无数问题，并且有了研究问题的工作，方始知道学问是没有界限的，实物和书籍，新学和故书，外国著作和中国撰述，在研究上是不能不打通的。无论研究的问题怎样微细，总须到浑茫的学海里去捞摸，而不是浮沉于断港绝潢之中所可穷其究竟。于是我需要的基本的知识和应用的方法乃大感不足！

我自小学到大学，为了对于教员的不信任，大都没有用过功。犹记在中学时初学几何，我不懂得它的用处，问同学，问教员，都说不出一个所以然来。我以为这不过是算学上的一套把戏而已，并没有实际的需要，就不去注意。到了现在，除了书首的几条定义还有些影子之外，其余完全模糊了。他种科学也都这样，翻开来时有些面善，要去应用时便觉得隔膜。我很想得到二三年工夫，把以前所受的课业统统温理一遍，因为这些都是不可减少的常识，要在现在时代研究学问

是不应不熟习的。外国文我虽读过四种，只因都不曾出力去读，也没有一种读好。近数年来，我用了极度的勉力，从没有空闲中硬抽出些时间来自修，结果却总是“一曝十寒”，没有多大的效验。我也想得到二三年工夫，把它读好两种。所以我惟一的想望，便是如何可以获得五六年的闲暇，让我打好一个学问的根底，然后再作研究，再在文坛上说话。我相信社会上如要用我，也是让我在现在时候多读书比较多做书为更有益。如果我能彀打好了这个根底，我的研究和主张才可达到学问界的水平线上，我的学问才可成为有本的源泉。像现在这样，固然也可以发表些研究的成绩，但这是唐花簃中烘开来的花，提早的开放只换得顷刻的萎谢罢了。

我虽有这样的渴望，可是我很明白，这仅仅是我的“单相思”，社会上是不能容许我的。他们只有勒逼我出货，并不希望我进货。更质直地说，他们并不是有爱于我，乃是有利于我。他们觉得我到了大学毕业，已经教养得很足够了，可以供他们的驱使了。一头骡子，到它长成的时候，就可由蓄养它的主人把它驾到大车上，拖煤、拖米、拖砖石，不管有多少重量，只是死命地堆积上去。堆积得太多到拖不动了，也惟有尽力鞭扑；至于它的毛尽见皮，皮开见血，这是使用它的人不瞧见的。直到用尽了它的气力而倒毙时，才算完了它的任务。啊！现在的我真成了一头拖大车的骡子吗？就是不要说得这样的惨酷，只说社会上推重我，切望我做出些成绩来，也好有一比。好比我要从西比利亚铁道到欧洲去，在海参崴起程时，长途万里，满怀的高兴，只觉得层云积雪的壮观、巴黎、伦敦的繁华，都将直奔我的眼底来了。车到赤塔，忽然有许多人蜂拥上车，乱嚷乱挽道：“你的目的地已达到了，

请下车罢！”我正要分辨我的行程发轫不久时，已经七手八脚地拖我下去了。我向他们陈述旅行的目的和打断兴趣的烦闷，大家笑道：“你已经出了国了，路走得很远了，很劳顿了，还是将就些罢！”在这时，试问我的心要悲苦到怎样？

年来称我为“学者”的很多。我对于这个称谓决不辞让，因为它可以用来称有学的人，也可以用来称初学的人：初学是我的现在，有学是我的希望中的将来，他们用了这个名词来称我，确是我的知己。纵然在现今看学者与名流政客等字样同为含有贬意的时候。但他们称赞我的学问已经成就，这便使我起了芒刺在背的不安，身被文绣而牵入太庙的觳觫。我知道，若把我与汉代经师相较，我的学问确已比了他们高出了若干倍。可是小学的及格不即是大学的及格，我们正要把一时代的人物还给一时代，犹之应把某等学校的学生还给某等学校，不该摊平了看。汉代的刘向、郑玄一流人，现在看来固甚浅陋，而在当时的极浅陋的学术社会中确可以算做成就了。至于在二十世纪的学问界上，则自有二十世纪的成就的水平线，决不是像我这样的人所能滥竽充数。惟其我要努力达到水平线上，所以我希望打好我的智识的根底而从事于正式的研究。若在现在时候即说我已经成就，固然是一番奖励的好意，但阻止我的发展，其结果将与使用我拖大车的相同，所以这个好意我是不愿领受的。

我常说我们要用科学方法去整理国故，人家也就称许我用了科学方法而整理国故。倘使问我科学方法究竟怎样，恐怕我所实知的远不及我所标榜的。我屡次问自己：“你所得到的科学方法到底有多少条基本信条？”静中温寻旧事，就现出二十年来所积下的几个不可磨灭的印象。十二三岁时，我曾

买了几部动物植物的表解，觉得它们分别种类的清楚，举出特征和形象的细密，都是很可爱的。进了小学，读博物理化混合编纂的理科教科书，转嫌它的凌乱。时有友人肄业中学，在他那边见到中学的矿物学讲义，分别矿物的硬度十分明白，我虽想不出硬度的数目字是如何算出来的，但颇爱它排列材料的齐整，就借来钞录了。进了中学，在化学堂上，知道要辨别一种东西的原质，须用它种原质去试验它的反应，然后从各种不同的反应上去判定它。后来进了大学，读名学教科书，知道惟有用归纳的方法可以增进新知；又知道科学的基础完全建设于假设上，只要从假设去寻求证据，更从证据去修改假设，日益演进，自可日益近真。后来听了适之先生的课，知道研究历史的方法在于寻求一件事情的前后左右的关系，不把它看作突然出现的。老实说，我的脑筋中印象最深的科学方法不过如此而已。我先把世界上的事物看成许多散乱的材料，再用了这些零碎的科学方法实施于各种散乱的材料上，就喜欢分析、分类、比较、试验，寻求因果，更敢于作归纳，立假设，搜集证成假设的证据而发表新主张。如果傲慢地说，这些新主张也可以算得受过科学的洗礼了。但是我常常自己疑惑：科学方法是这般简单的吗？只消有几个零碎的印象就不妨到处应用的吗？在这种种疑问之下，我总没有作肯定的回答的自信力。因此，我很想得到些闲暇，把现代科学家所用的方法，弘纲细则，根本地审量一下，更将这审量的结果把自己的思想和作品加以严格的批判，使得我真能用了科学方法去作研究而不仅仅是标榜一句空话。

我在幼时，读了孔、孟书和《新民丛报》一类文字，很期望自己作一个政治家；后来又因兴趣的扩张和变迁而想治

文学和哲学。哪里知道到了近数年，会得发见我的性情竟与科学最近！我最是自己奇怪的，是我的爱好真理的热心和对于工作的不厌不倦的兴味。中国的学问虽说积了二三千年没有断，可是棼乱万状，要得到确实的认识非常困难。我今日从事研究整理，好似到了造纸厂做拣理破布败纸的工作，又多，又臭，又脏，又乱，又因拣理的家伙不完备，到处劳着一双手。但是我决不厌恶，也决不灰心，我只照准了我的理想的计画而进行。所吃亏的，只是自己的技能不充足，才力受限制，常感到眼高手低的痛苦。如果我的技能能彀修习得好，使得它可以和我的才力相应合，我自信我的成就是决不会浅薄的。

我的第三件痛苦是生计的艰窘。我没有金钱的癖好，薪金的数目本来不放在我的心上。我到北京来任事，也明知在欠薪局面之下，生计是不安的；只为要满足我的学问的嗜好，所以宁可投入淡泊的生活。但近年以来，中央政府的财政已陷绝境，政费屡屡数月不发，就是发出也是"一成二、二成三"这般敷衍，连淡泊的生活也维持不下了。以前学生时代，我向祖母和父亲乞得些钱钞，常常到书肆里翻弄；哪知道现在自己有了职业，反而失去了这个福分。在研究上，有许多应备的参考书，但没有法子可以得到。例如《二十四史》，是研究历史的人何等切要的工具，以前我不能买全部，尚可搜罗些零种，现在连零种也不许问津了。有许多急需的书，熬到不可熬时，也只有托人去买，因为免得见了他种可爱的书而不能买时，害苦了我的心。有许多地方，在研究上是应该去的，但也没有旅行的能力。不必说辽远的长安、敦煌、于阗诸处，就是我研究孟姜女故事，山海关和徐水县两处都是

近畿的这件故事的中心，并且是京奉、京汉两线经过的，大约有了四五十元也尽够作调查费了，可怜想了一年半，还只是一个空想！

为了生计的不安定，要什么没有什么，一方面又受家人的谴谪，逼得极好学的我也不能安心治学。有时到了十分困苦之境，不免想作了文稿出卖，因为我年来得了些虚名，稿子确也卖得出去，在这一方面未始不可救一点急。但一动笔时，又使我懊丧了：我觉得学问原是我的嗜好，我应当尊重它，不该把它压做了我的生计的奴仆，以至有不忠实的倾向而生内疚。然而学问的忠实谈何容易，哪能限定了一天写几千字，把生计靠在上面。与其对于学问负疚，还不如熬着困苦；这是我的意志的最后的决定。所以我虽困穷到了极端，卖稿的事情却始终没有做过几回。卖稿且如此，要我去讲敷衍应酬，钻营职务，当然益发没有这种的兴会了。来日大难，或者要“索我于枯鱼之肆”吧？

我记得我的幼年，因顽强而为长者所斥责，他们常说：“你现在的脾气这等不好，将来大了，看你如何可以吃人家的饭！”到二十岁左右时，我初见到社会上种种杌陧不安的现象，初知道个人的适存于社会的艰难，又读了些《老》、《庄》的书，知道天真与人事的不相容，就很肯屈抑自己，对人装像一个乡愿。向来说我固执的亲族长者一时也称誉道：“颉刚很随俗了！”哪知道现在又抑不住我的本性了，只觉得必须从我的才性上建设的事业才是我的真实的事业，我只应当受自己的支配于事业的工作上，若迁就了别人就是自己的堕落。无论怎样受生计的逼迫，只是不能溶解我的坚硬的癖性。看来我的长者斥责我的话是要应验的了！

我的第四件痛苦是生活的枯燥。我在社会里面，自己知道是一个很枯燥的人，既不能和人敷衍，也不能和人争斗。又感到人事的复杂。自己知识的渺小，觉得对于任何事件都不配作批评，因此我处处不敢发表自己的主张。要我呼斥一个仆人，和强迫我信从一个古人一样的困难。到了交际场中，又因与日常的生活不同，感到四围空气的紧张，自己既局促若辕下之驹，又怕他人因了我的局促而有杀风景之感。看着许多人在我的面前活动，只觉得他们的漂亮、伶俐、劈脱、强健、豪爽的可羡，更感到自己的干枯、寂寞、沉郁、拘谨的可厌，像一枚烂柿子的可厌。我自己知道，我的处世的才能是愈弄愈薄弱了。这种在旧教育之下和长日的书房生活之中压迫而成的习惯，恐怕已是改不掉的；并且这种习惯和我的学问事业不生关系，也没有立志痛改的必要。我所悲感的，是我的内心生活也渐渐地有干涸的倾向了。

许多人看了我的外表，以为我是一个没有嗜欲的人，每每戏以“道学家”相呼。但我自己认识自己，我是一个多欲的人，而且是一个敢于纵欲的人。我对于自然之美和人为之美没有一种不爱好，我的工作跟着我的兴味走，我的兴味又跟着我所受的美感走。我所以特别爱好学问，只因学问中有真实的美感，可以生出我的丰富的兴味之故。反过来说，我的不信任教师和古代的偶像，也就因为他们的本身不能给我以美感，从真理的爱好上不觉地激发了我的攻击的勇气。但一株树木的荣茂，须有蔓延广远的根荄。以前我对于山水、书画、文辞、音乐、戏剧、屋宇的装饰等等的嗜好，就是许多条根荄，滋养着我的学问生活的本干的。我对于民俗的理解力固然甚浅，但在向来没有人理会之中能觳辟出这一条新路，

实在就是无意中培养出来的一点成绩。我说这句话，并不是说凡是我所欣赏的都要在里边得到实效，我很知道挟了受用的心思而作的欣赏决不能成为真的欣赏。我的意思，不过要借此说明不求实效的结果自能酝酿出一些成绩来，这些成绩便不是在实效的目标之下所能得到的而已。所以我们若要有伟大精美的创造，必须任着作者随了自己的嗜欲和兴会而发展，愈不求实效愈可得着料想不到的实效。

但是我很可怜，从前的嗜欲现在一件一件地衰落了。去年一年中，我没有到过一个新地方；音乐场和戏园子总共不过去了四五次，又是受着友人的邀约的。家里挂的书画，以前一星期总要换一次，现在挂了两年还没有更动，成了照例文章，把欣赏美术的意味完全失去了。从前喜欢随便翻书，每于无意中得到会心之乐，近来不是为了研究的参考竟不触手了。要说好，也是好，因为我的精力集中到学问上，在学问上又集中到那几科，以至那几个问题。但我敢说嗜好的衰落决不是我的幸福。再用树来比喻。我们要使得一株树木增高，自然削去旁逸斜出的枝条是唯一的办法；但稍加芟削则可，若统统斩去，把它削成了电杆一般细长的东西，无论在事实上不会生存，就使生存了也是何等可怕的一件东西呵！我自己知道，我并不是一个没有情趣的人，我年纪虽过了三十，但还保存着青年的豪兴，向日徘徊留恋的美感也没有丧失分毫。只是事情忙了，胸中的问题既驱迫我走遥远的程途，社会上又把许多负担压积到我的肩上。以前没有目的的人生忽地指出目的来了，以前优游自得的身子又猛被社会拉去作苦工了，愈走愈难，愈担愈重，我除了我的职务之外再不能分出余力到我所爱好的东西上去了。于是我的生趣日趋于枯燥遂成为

不可避免的事实！

我现在忙得真苦！我也知道，我的事务的种类并不比别人多，只是做成一件事情要求惬心的不容易。别人半天可以做完的事情，我往往迁延到五六天。要草写一篇文字，总得作多少日子的酝酿。朋友们探望的不答，来信的不覆，以至过了一年半载而作覆，成了很平常的事。我的大女儿住在校里，屡屡写信归来，说："请爹爹给我一封信罢！"我虽是心中很不忍，但到底没有依她的请求。二女儿写好一张字帖，要我加上几圈，我连忙摇手道："送给你的母亲去罢！"我的忙甚至使我对于子女的疼爱之心也丢了，这真太可怜了！记得以前与友人下五子棋，十局中输了九局。他道："我看准了你的短处了！你不肯下一个闲空的棋子，所以常常走入死路，不能作灵活的运用。"我自想我的现在的生活颇有些像我的下棋了，因为一些时间不肯轻易让它空过，过于务实，以至生活的趣味尽失。文化原是在闲暇中养成的，像我这种迫不及待的生活，只配作一个机械性的工匠，如何可以在学林艺海之中啸吟容与，认识宇宙的伟大呢。精神方面既因此而受损害，使得我的思想渐窒实，眼光渐钝短，身体方面也是同样的伤坏。我现在除了读书作文颇能镇定之外，无论做什么事情，髣髴背后有人追赶着，越做越要快，以至心跳心悸。照这样下去，或者草书可以不用练习而自然名家，长途竞走也可以考上第一。假使我能彀准了钟点作事，此心原可安定得多；无如别人没有定时作事的观念，遂害得我不能画出作事的定时。我正在从事工作时，忽然人事来了，别人看得时间是很轻的，他们把我的时间随便浪费了。我只要一起了爱惜光阴之念，立刻心宕。回到工作时，就刺促不宁了。因为这样，所以几乎

没有一天的日子不短，没有一天的工作不欠，没有一天的心情不悲伤。但这有什么法子可以得到别人的原谅呢？没有法子，只得把应该游息的时间也改隶到工作之下。从此以后，我就终年没有空闲了。有时在室内踡伏了数天，走到街上，只觉得太阳亮得耀眼，空气的清新彷彿到了山顶。这类境界，在做专门研究的时候固然是逃不了的，但永久处于这种生活之下终不是个办法。我很想得到一种秩序的生活，一天总是工作几小时，游息几小时，不多也不少，像小孩子的食物一样的调匀，使得我可以作顺适的成长。但在现在的社会之下，这个希望能超过了空想吗！

以上几种痛苦，时时侵袭我的心，掣住我的肘，我真是十分的怨望。我要忠实于自己的生命，则为社会所不容；若要改作委蛇的生存，又为内心所不许：这真是无可奈何的了！我自己觉得，我有这一点粗略的科学观念，有这一点坚定的志愿和不畏难的勇气，我的眼下有许多新问题，我的胸中没有一个偶像，在现在轻忽学问的中国社会上，我已是一个很难得的人，我所负的责任是很重的。社会上固然给我以种种的挫折，但是我竟不能用了我的热情打出一个学问的地位来吗？我将用尽我的力量于挣扎奋斗之中，为后来人开出一条大道！就是用尽了我的力量而到底打不出一条小径，也要终其身于呼号之中，希望激起后来人的同情而有奋斗的继续者！

我的作文本来就有“下笔不能自休”的毛病，近数年尤甚。我读别人做的文字虽也觉得含蓄的有味，但自己作文总须说尽了才痛快。这篇序文的起草，适在北方军事紧张之际，北京长日处于恐怖的空气之中：上午看飞机投弹，晚上则饱听炮声。我的寓所在北海与景山之间，高耸的峰和塔平时颇

喜其风景的秀美，到这时竟成了飞机投弹的目标。当弹丸落到北海的时候，池中碧水激涌得像白塔一般的高，我家的窗棂也像地震一般的振动了。每天飞机来到时，大家只觉得死神在自己的头上盘旋不去。家人惊恐之余，连水缸盖和门户的开阖的声浪也变成了弹声炮声的幻觉。等到炮声停止之后，市上更加寂静了，普通铺户都是“清理账目”，饭店酒馆又是“修理炉灶”，阔气一点的铺子则是“铁门有电”，比了阴历元旦的歇业还要整齐。北京大学的薪金，这两个多月之中只领到一个月的一成五厘，而且不知道再领几成时要在哪一月了。友朋相见，大家只有皱眉嗟叹，或者竟要泪随声下。在这又危险又困穷的境界里，和我有关系的活动一时都停止了；就是印刷所中，也因交通阻绝，纸张缺乏，不来向我催稿子。我乐得其所，终日埋头在书房里，一天一天的从容不迫地做下去，心中想到什么就写什么，实足写了两个月，成了这篇长文，——我有生以来的最长最畅的文。胸中郁勃之气借此一吐，很使我高兴。我妻在旁边笑道：“你这篇文字不成为序文了！一篇《古史辨》的序，如何海阔天空，说得这样的远？”但我的意思，原要借了这篇序文说明我的研究古史的方法和我所以有这种主张的原因，一件事实是不会孤立的，要明了各方面的关系不得不牵涉到无数事实上去；至于体裁上像不像序，这是不成问题的，因为我原不想作文学的文章。其实就是文学的文章，也何尝不可随了作者的意念而改变体裁。

这册书于去年九月中付印。本来在一二个月内可以出版，只为临时增加了些篇幅，延至本年二月中方将本文印完。又因等待这篇序文，再延了两个月。假使没有朴社同人的宽容，是决不会听我如此纡徐的。我敬对于社中同人致谢！

末了，我再向读者诸君唠叨几句话。第一，这书的性质是讨论的而不是论定的，里面尽多错误的议论。例如《古今伪书考跋》中说清代无疑《仪礼》者，又如与玄同先生信中讥今文家，谓依了章学诚《易教》的话，孔子若制礼便为僭窃王章。现在为保存讨论的真相计，不加改正。希望出版之后，大家切切实实地给以批判，不要轻易见信。第二，古史的研究现在刚才开头，要得到一个总结论不知在何年。我个人的工作，不过在辨证伪古史方面有些主张，并不是把古史作全盘的整理，更不是已把古史讨论出结果来。希望大家对于我，能彀知道我的学问的实际，不要作过度的责望。第三，我这本书和这篇序文中提出了多少待解决的问题。像我这般事忙学浅的人，不知道什么时候才可把这些问题得到一个约略的解决，说不定到我的生命终止时还有许多现在提出的问题不曾着手。读者诸君中如有和我表同情，感到这些问题确有研究的价值的，请便自己动手做去。总结一句话，我不愿意在一种学问主张草创的时候收得许多盲从的信徒，我只愿意因了这书的出版而得到许多忠实于自己的思想，敢用自力去进展的诤友。

十五年一月十二日始草，四月二十日草毕。

原载一九二六年六月《古史辨》第一册。

战国秦汉间人的造伪与辨伪

一、古人缺乏历史观念

研究历史，第一步工作是审查史料。有了正确的史料做基础，方可希望有正确的历史著作出现。史料很多，大概可以分成三类：一类是实物，一类是记载，再有一类是传说。这三类里，都有可用的和不可用的，也有不可用于此而可用于彼的。作严密的审查，不使它僭冒，也不使它冤枉，这便是我们研究历史学的人的任务。

所谓伪，固有有意的作伪，但也有无意的成伪。我们知道作伪和成伪都有他们的环境的诱惑和压迫，所以只须认清他们的环境，辨伪的工作便已做了一半。

我们研究学问的先决问题，第一是了解从前人的工作的结果，第二是认识我们今日所负的责任。现在许多人都在研究中国史，而中国的史料不可信的甚多，尤其是古史，又不曾经过整部的严密的审查，其中待我们努力解决的问题不知有多少。为了鼓励大家的工作兴趣，担负起时代所赋予的责

任，所以我略略搜集战国、秦、汉间人的造伪与辨伪的事实，作成这一篇，希望读者认识这两种对抗的势力，以及批评精神与辨伪工作的演进，好藉此明白自己所应处的地位。

在述说这问题之前，我们该得知道，所谓“历史观念”，在现在看来虽是很平常的一种心理，但其发展的艰难却远过于我们的想像。“致用观念”，在石器时代已有了，否则人类就不会制造出这些器具。这个观念从此发达下去，成就了今日的精致和奇伟的物质文明。但历史观念超出现实，它的利益不是一般人所能了解，所以非文化开展到了相当程度，决不会存在于人们的头脑里。将来不可知；截至现在止，它还只限于少数人的使用。古代当然更不必说。这少数人既已有了这个观念，一定忍不住，要发之于言行；然而敌不过多数人的懵懂，于是终被他们的宗教信仰或致用观念所打倒。这是无可奈何的悲剧！若要这种悲剧不发生，只有两条路。其一，大家逢到一件事情，就肯想一想，不尽跟人家跑。其二，看到不如己意的议论和著作肯宽容，不要党同伐异。能彀这样，历史观念的发达自然一日千里，而无用之用也定必超过致用观念所收获的实惠了。

只为古人缺乏了历史观念，所以最不爱惜史料；因而写不成一部可靠的历史。很古的时代如何，我们的智识不够，无从提起。且从武王克商说起罢。当他成功之后，《史记》上说他“命南宫括、史佚展九鼎宝玉”，“封诸侯，班赐宗彝，作《分殷之器物》”《周本纪》；《逸周书》上说他“俘商旧宝玉万四千，佩玉亿有八万”，以及麋、鹿、牦、豕等约一万头。《世俘》，他掠夺的只是些鼎彝、宝玉、牲畜，而不是殷商的历史材料。固然，这种传记百家之言也许是靠不住的，武王也许

肯不注重实利；可是现有的证据已足够证明这些记载了。安阳的殷墟，在三十年中发现了四五万片的甲骨卜辞，近年经中央研究院大举发掘，连宗庙宫室陵墓的遗址也找出来了。然而地下挖出的遗物只有大量的甲骨和瓦片，而铜器和玉器乃至少。这不是铜器和玉器已全被抢光了吗？因为周人有致用观念，所以把凡是值钱的东西都带走了。又因为他们没有历史观念，所以想不到开办一个"故宫博物院"。他们看盘庚以来二百余年卜用的甲骨，正如我们看一大堆废纸似的。说到这儿，真令我暗暗地叫一声惭愧。十余年前，北京的历史博物馆嫌明、清内阁大库的档案堆积得太多了，又占房屋，又费功夫，觉得讨厌，所以就把其中不整齐的装了八千麻袋，卖给纸厂，作为造还魂纸的原料。司法部中藏有明朝的刑部老档，总长朱深看它是过时货，下令烧了。七年前，国都南迁，蒙藏院的档案无人保管，全数散出，卖给摊贩包花生糖果。究竟甲骨的用处不如纸张，不能制造还魂纸，也不能包裹糖果，周武王觉得不能获利，扔下了。后来康叔封于卫，他也许嫌这种东西讨厌，但它又不像纸张的容易烧毁，只得留下了。谁想过了三千年，这种废纸竟沾了人们的历史观念的光，忽然发生了用处，害得许多考古家和古董商费了全副的精力去搜求，腾起很高的行市！又谁想现在人们的历史观念，只会应用于数千年前的档案，甲骨。而不会应用于数百年中的档案！唉，人类的进步是这样慢的。

因为古人太没有历史观念了，所以中国号称有五千年的历史，但只剩下微乎其微的史料。现在再讲一个故事。曹植做了鄄城侯，那边有一座旧殿，是汉武帝的行宫，他拆毁了。因为有人假借了神话来反对，他就下令道：

> 昔汤之隆也，则夏馆无余迹。武之兴也，则殷台无遗基。周之亡也，则伊、洛无只椽。秦之灭也，则阿房无尺梠。汉道衰则建章撤；灵帝崩则两宫燔。……况汉氏绝业，大魏龙兴，只人尺土非复汉有。是以咸阳则魏之西都，伊、洛为魏之东京，故夷朱雀而树阊阖，平建阳而建泰极。况下县腐殿，为狐狸之窟藏者乎！……《文馆词林》六九五引。

他的话说得多么爽快，有了新朝就该把旧朝的东西完全摧毁了！看了这文，谁还敢说中国人好古！在这种观念之下，只有时行的留存与不时行的销灭两件事。然而不幸，历史所记是十分之九属于不时行的呵！

凡是没有史料做基础的历史，当然只得收容许多传说。这种传说有真的，也有假的；会自由流行，也会自由改变。改变的缘故，有无意的，也有有意的。中国的历史，就结集于这样的交互错综的状态之中。你说它是假的罢，别人就会举出真的来塞住你的嘴。你说它是某种主义家的宣传罢，别人也会从这些话中找出不是宣传的证据。你说它都是真的罢，只要你有些理性，你就受不住良心上的责备。你要逐事逐物去分析它们的真或假罢，古代的史料传下来的太少了，不够做比较的工作。所以，这是研究历史者所不能不过而又极不易过的一个难关。既经研究了历史，谁不希望得到真事实？既经做了研究工作，谁不希望早日完工？可是古人给我们的难题太多了，这个回答不好的责任是应当由古人担负的，我们只有使尽自己的力量以求无愧于心而已。

二、战国秦汉间好古者的造伪

我们在前面既知道古人没有历史观念，不爱惜史料了，但从别方面看，则中国民族又有一种癖性，是喜欢保留古代的语言方式。我们现在尚闹白话与文言之争，好古者还想拿西元前数百年的白话作为二十世纪的通用文字。古代也是如此。我们在《左传》里读到周王的说话，就知他和春秋时一般人的口语有别。例如僖十二年，齐桓公使管夷吾平戎於王，王说：

舅氏！余嘉乃勋，应乃懿德，谓督不忘，往践乃职，无逆朕命！

又如哀十六年，卫庄公使鄢武子告嗣位于周，王说：

肸以嘉命来告余一人。往谓叔父：余嘉乃成世，复尔禄次。敬之哉，方天之休！弗敬弗休，悔其可追！

虽然文气卑弱，必不能像殷、周间文字的朴茂，但春秋时有摹仿古文字的风气，即此可以推知。文既仿古，当然有伪造古书的。《孟子·万章篇》上有一段话：

象曰："谟盖都君咸我绩。牛羊，父母；仓廪，父母。干戈，朕；琴，朕；弤，朕；二嫂使治朕栖。"象往入舜宫，舜在床琴。象曰："郁陶思君尔！"忸怩。舜曰："惟兹臣庶，汝其于予治！"

此文易"谋"为"谟"，易"皆"为"咸"，易"功"为"绩"，又省去许多动词，如"牛羊，父母"，"舜在床琴"等句，显见作者要表示其为唐、虞的真传，所以有意不循战国的语法。其他《孟子》中所引尧、舜事，又有"祗载见瞽

瞍"，"瞽瞍厎豫"，"舜尚见帝"等句，也都用了古字易去今字。在这种空气之下，《帝典》就出现了，邃古的名人也都有著作传下来了。作者没有新发见的史料，也没有时代的观念，只凭了个人的脑子去想，而且用了貌似古人的文体写出，拿来欺骗世人。战国、秦、汉之间，这种东西不知出了多少。其后赖仿古而成名的甚多，扬雄的《太玄》和《法言》最能表现这个特征。又如司马相如作《封禅文》，把"推其所始，至于所终"写作"揆厥所元，终都攸卒"，把"大道于是成"写作"大行越成"，把"深恩广大"写作"湛恩厖鸿"，把"化蛮夷为文明"写作"晻昧昭晰"，简直不讲文法，专堆生字，到了画符念咒的地步。

他们既已为了没有历史观念，失去许多好史料，现在又为了没有历史观念，喜欢用古文字来作文，引出许多伪书。在这双重的捣乱之下，弄得中国的古书和古史触处成了问题。从前君主时代，君主的权力的基础建筑在经书上，于是"非圣无法"可以判死罪，例如嵇康以"非毁《典谟》"而受诛。大家死心塌地，不敢去想，倒也罢了。现在呢，君主是倒了。从前人没有学术史的眼光，以为最古的人是最聪明的，例如黄帝发明了几十种东西，做了几百卷书。什么事情都是老早就规定妥当，不必由我们去想，倒也罢了。现在呢，知道智识由于积累，后人的本分是应追过前人了。我们在这种环境之下，哪能不起来问，哪能不起来干。如果不这样，我们简直辜负了这时代。何况，在从前极束缚的环境之下，尚有起来问、起来干的，我们如果在这大解放的日子里还作无怀、葛天之民，试问有什么面目对着他们？

三、孔子对于历史的见解

中国的文化中心，大家都知道是《六经》和孔子。《六经》的问题复杂，我们先来看孔子。记载孔子言行的《论语》，是有史以来第一部私家著作。我们可以在《论语》中看出孔子对于历史的见解。

孔子虽是儒家的开创者，但这原是后来的儒家推尊他为始祖而已，他并没有创立一种主义，也没有定出什么具体的政治计画来。他虽常提起夏、殷，但夏、殷的历史差不多没有说到。《八佾篇》云：

> 子曰："夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣！"

他说夏、殷之礼的"不足征"由于他们后裔杞、宋二国的"文献不足"，似乎很能注意到史料上。但为什么对于夏、殷之礼又两云"吾能言之"呢？既已没有史料，他怎么去讲历史呢？这不彀人疑惑？由我猜想，恐怕那时人对于夏、殷的故事都随便说，孔子也不能免。所谓"不足征"的，是史料。所谓"吾能言"的，是传说。照这样讲，孔子口里的夏、殷之礼就有问题了。

他又说："行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。"《卫灵公》。又说："周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。"《八佾》。在这两句话里，可见他的心目中的夏、殷的礼对于周代人的效用只在"留备择取"的一点。他只拿了致用观念来看夏、殷，而不拿历史观念来看夏、殷，这个意思表示得非常清楚。要是他用了我们的态度，就得问："夏、殷的礼究竟是怎样的？""夏、殷的礼是怎样构成的？"

"夏、殷的礼在我们这个时代里有什么实用价值?"在这种观念之下,与周有关的尚可仅凭传说,而与周无关的自然更不妨让它澌灭了。

制度既已只备择取,史事当然只备劝惩。在《论语》里,可以看出孔子和弟子们说话时称引的人,只是把人类的性质品行分成数类,每类举出几个最有力量的代表。例如做人君的要无为如尧、舜,勤俭如禹、稷,知人如舜、汤;做人臣的,要能干如周公、管仲,忠直如史鱼、柳下惠,识见如伯夷、蘧伯玉。他提起古人,不是传授历史知识,乃是教人去效法或警戒。这种观念原是当时人所通有的。因为日久流行在口头的缘故,所以好人会尽量好,坏人会尽量坏。其实岂但当时人,就是现在,除掉研究历史的专家以外,提到古人,谁不只记得几个特别好的和特别坏的。你随便走进一个戏园或评书馆,就可以听得能干的姜太公和诸葛亮,勇敢的薛仁贵和杨继业,奸诈的曹操和秦桧,方正的包龙图和海瑞;以及武松、黄天霸等义士,李太白、唐伯虎等才子,杨贵妃、崔莺莺等美人,妲己精、潘金莲等淫妇。这些演员和听众,并不要求知道这班古人的年代先后与其特殊的环境,只觉得古来的人,或善或恶,其翘然特出于人群的不过这几个而已。有了这几个,他们说话或唱戏时就尽够引用了,要寻一个人物作自己的模范时也有所取资了。当时子贡究竟是一个智识分子,他听了抑扬过甚的传说不免引起了怀疑。他道:"纣之不善不如是之甚也,是以君子恶居下流,天下之恶皆归焉。"《子张》。这句话的反面,就是说:"周公之才之美不如是之甚也!是以居上流者,天下之善皆归焉。"也就是说:"中流者非无善恶也,天下之善恶皆不归焉。"这实在是一句聪明话,是我们的辨伪史中的第一句话。

古时只有代表人物而没有史。今日则既有留存于民众心目间的代表人物，又有为学者们所保存研究的历史材料。这是古今的一大区别。古时虽以孔子之圣知，也曾起过“文献不足”的感叹，但究竟受时代的束缚，惟有宛转牵就于致用的观念之下而已。

四、战国以前的古史是“民神杂糅”的传说

孔子的思想最为平实，他不愿讲“怪、力、乱、神”，所以我们翻开《论语》来，除了“凤鸟不至，河不出图”二语以外，毫无神话色彩。这二语本是很可疑的。其实那时的社会最多神话，试看《左传》，神降于莘，赐虢公土田，庄三十二年。太子申生缢死之后，狐突白日见他，僖十年。河神向楚子玉强索琼弁玉缨，僖二十八年。夏后相夺卫康叔之享，僖三十一年。真可谓“民神杂糅”。历史传说是社会情状的反映，所以那时的古史可以断定一半是神话，可惜没有系统的著作流传下来。流传下来的，以《楚辞》中的《天问》为最能表现那时人的历史观，但已是战国初期的了。此文必非屈原着。

《天问》是一篇史诗，用了一百八十余个问题来叙述当时所有的上下古今的智识。篇中先问宇宙的着落，再问日月的运行，这就是所谓开辟的故事。于是问到人了，第一个是鲧，问他为什么治洪水时要听鸱龟的话，为什么上帝把他永远监禁在羽山。第二个就是禹，问他在极深的洪水中怎样的填起土来，应龙又怎样的帮他治水。第三个是康回，就是共工，问他怎样一怒，土地就塌陷了东南一角。于是问到地方：东西南北哪边长，太阳哪里照不到，昆仑、黑水在何方。从此顺

了次序问起夏、商、周的历史故事，其中也很多大可怪异的传说，为儒家的典籍里所没有的。

在《天问》中，禹是一个上天下地、移山倒海的神人，鲧是给上帝禁压在山里的。洪水是开辟时所有；平治水土不是人的力量，乃是神和怪物合作的成绩。有了这个了解，再去看《诗》、《书》，那么，玄鸟生商的故事，履帝武生稷的故事，"洪水芒芒，禹敷下土方"之句，"殛鲧于羽山"之文，均不必曲为解释而自然发现了它们的真相。

不但如此。《史记·秦本纪》说秦祖女修吞卵生子，中衍鸟身人言，也可信为当时确有的史说。《山经》记陕西西部至甘肃一带是一个上帝的国家，而黄帝便是那边的上帝，即此可知秦祀黄帝的缘故，又可知道黄帝陵所以在桥山的缘故。其它如《书》中的"高宗肜日，越有雊雉"，《金縢》的"天乃雨，反风，禾则尽起"，以及《赵世家》中的《秦谶》，《大宛列传》中的《禹本纪》，拿那时人的眼光看来，正是家常便饭，无所用其疑怪。

我们可以说：在战国以前，古史的性质是宗教的，其主要的论题是奇迹说。我们不能为了孔子等少数人的清澈的理性，便把那时的真相埋没了。

五、墨子的托古

到了战国，情形就大变。战国以前整个社会建筑在阶级制度上。《左传》上说"人有十等"，昭十年。士以上为四等，皂以下为六等，为的是要使他们"服事其上而下无觊覦"。桓二年。但后来因为交通的便利，商业的发达，庶民就有了独立的地

位。又因诸侯的吞并，地方的开发，大国益增富强，管理国家的事不是几个精神衰老过惯舒服日子的世家大族所能为，庶民中的贤者就起而挤倒了世官。大家要夺政权，就大家要有智识。这样的社会组织的大变动，当然对于思想学术有剧烈的影响，古史传说遂更换了一种面目。

学术界中第一个起来顺应时势的，是墨子。他有坚定的主义、有具体的政治主张。他的第一个主张是“尚贤”，他说：“虽在农与工肆之人，有能则举之，……故官无常贵而民无终贱。”他的第二个主张是“尚同”，他说：“选择天下贤良圣知辨慧之人，立以为天子；……选择天下赞阅贤良圣知辨慧之人，置以为三公。”这样说来，一切封建制度，贵族阶级，他们是准备全部打倒的；谁有本领谁做官，哪一个最有本领就请哪一个做天子。这等坚决的主张当然会博得民众的多数同情，所以就是和他势不两立的儒家，也不能不采取他的学说。《大学》里说的“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”、《中庸》里说的“德为圣人，尊为天子，富有四海之内”，以及《尧典》的“克明峻德”一章，《皋陶谟》的“日宣三德”一章，都是儒家承受墨家学说的证据。

但当时人最没有时代的自觉，他们不肯说“现在的社会这样，所以我们要这样”；只肯说“古时的社会本来是这样的，所以我们要恢复古代的原样”。然而，战国的时势是从古未有的创局，如何在古代找出相同的事例来呢？这在我们研究历史的人看来，是绝对没有办法的事。但他们有小说家创作的手腕，有外交家说谎的天才，所以容易得很。他们说：舜是从畎亩之中举起来的，伊尹是从庖厨之中拔出来的，傅说是从版筑之间解放出来的，膠鬲是从鱼盐的商场中挑选得来的，

所以农夫也可以做天子，厨子、囚徒、鱼贩们也可以做大臣。他们又说：尧把天子让与舜，舜把天子传与禹，所以天子之位不是世袭的，一个天子老了就应当在他的臣民中选择一个最有本领的人，把天下交给他管。这就是所谓"禅让说"。一定要先有了墨子的尚贤主义，然后会发生尧、舜的禅让故事。这些故事也都从墨家中流传到儒家，而我们小时就在《四书》中熟读，认为至真至实的古代史了。

不过，儒家究竟和墨家不同。墨家讲兼爱，儒家则讲亲亲。墨家主张彻底尚贤，儒家还要保全贵族的世禄。所以从墨家的平等眼光看来，除了举贤无第二法；从儒家的等差眼光看来，传子比了举贤还重要。因此，禅让的故事，儒家虽因时势的鼓荡而不得不受，但总想改变其意义。这一个苦衷，我们若小心读《孟子》就可明白。

当禅让说极盛的时候，燕王哙听得着了迷，一心想追踪尧、舜，就把国政完全交给他的相子之。有人对他说："禹本来是传天下与益的，但因他的儿子启在政治上也有权力，启纠集党羽攻益，把天下夺回来了。照这样看，禹在表面上传天下于益，其实是令启自己夺取。现在你虽把国家交给子之，然而官吏大都是太子手下的人，实在还是太子用事呵！"燕王哙是真心效法尧、舜的，就把官员的印一起收了，交给子之，由他任用。子之南面行王事，燕王哙反做了他的臣。这样三年，燕国大乱，将军市被和太子平合谋，起兵攻子之；齐宣王又从外边打进去，把子之打掉，燕王哙也死了。事见《战国策·燕策一》及《史记·燕世家》。这是一个很美丽的故事之下的大牺牲。当燕国乱时，有人询问孟子的意见，他答道："子哙不得与人燕，子之不得受燕于子哙。有仕于此而子悦之，不告于王而

私与之，……则可乎！”《公孙丑下》。以一个“言必称尧、舜”的人而对于热心模仿尧、舜的子哙、子之反持这种冷酷的态度，实在令人无从索解。倘使他用了同样的句法，说“尧不得以天下与舜，舜不得受天下于尧”，禅让的偶像岂不是就此打碎了吗？

有一次，万章问他：“尧把天下传给舜，有这件事吗？”他用了批评燕事的态度回答道：“没有，天子是不能把天下送给别人的。”话说得这样斩钉截铁，当然把这件故事推翻了。于是万章再问道：“舜的天下是谁给他的呢？”他回答一句空洞的话：“是天给他的”。万章这人真利害，又反问他一句道：“天把天下给他的时候是明明白白的对他说话吗？”这话要是问在西周时，那时的人当然回答说，是的，因为《大雅》里就有“有命自天，命此文王”《大明》。以及“帝谓文王，‘予怀明德……’”《皇矣》。等句，天和人直接谈话的事是很寻常的。但孟子的时代和他的学说已不容他这样神道设教了，所以他答说：“天是不说话的，但借了人事来表现他的意思而已。”万章再逼进一层，说：“怎么借了人事来表现呢？”问到这样，他再没有什么办法，只得用了墨子的手段杜造出一段故事来，说道：“舜相尧有二十八年之久，这是天意。尧崩，三年之丧完了，舜避到南河的南面，好让尧子继承了天子之位，然而朝觐的诸侯不到尧子那边去而到舜这边来，打官司的也不到尧子那边去而到舜这边来，歌颂功德的又不歌尧子而歌舜。舜被臣民爱戴到这样，他不做天子也不成了。这就是从人事上表现的天意！”《万章》上。这些话虽然讲的是尧、舜，其实是针对燕王哙的让国说的。倘使子之能相子哙二十余年，哙死之后他也离去燕都，燕的臣民也不戴太子平而戴他，那就是孟

子理想中的禅让了。然而这和《尧典》所谓"朕在位七十载，汝能庸命巽朕位"，"格汝舜，询事考言，乃言底可绩，三载，汝陟帝位"，"正月上日，受终于文祖"诸文能相合吗？《尧典》中分明说尧直接让位于舜，而孟子偏说舜是由臣民拥戴起来的，与尧无干，这不够矛盾吗？这样看来，孟子所说的是儒家的尧、舜，而《尧典》所记的竟是墨家的尧、舜了！

岂但孟子反对禅让，荀子的态度更要激烈。他在《正论篇》里大声疾呼道：

世俗之为说者曰：尧、舜擅让。是不然！天子者，势位至尊，无敌于天下，夫有谁与让矣！……

曰：死而擅之。是又不然！……圣王已没，天下无圣，则固莫足以擅天下矣。天下有圣而在后者，则天下不离，朝不易位，国不更制；天下厌然，与乡向。无以异也。……圣不在后子而在三公，则天下如归，犹复而振之也；天下厌然，与乡无以异也。……故天子生则天下一隆，致顺而治，论德而定次；死则能任天下者必有之矣。夫礼义之分尽矣，擅让恶用矣哉！

曰：老衰而擅。是又不然！血气筋力则有衰，若夫智虑取舍则无衰。曰：老者不堪其劳而休也。是又畏事者之议也！天子者，势至重而形至佚，心至愉而志无所诎，形不为劳，尊无上矣。……老者休也，休犹有安乐恬愉如是乎？故曰，诸侯有老，天子无老；有擅国，无擅天下：古今一也！

夫曰尧、舜擅让，是虚言也！是浅者之传，陋者之说也！不知逆顺之理，小大至不至之变也！未可与及天下之大理者也！

他的话说得何等决绝，径断禅让说是"虚言"，是"浅者之传，陋者之说"。比了孟子一方面说唐、虞不是禅，一方面又说"唐、虞禅"的扭扭捏捏、藏藏躲躲的态度，高明了多少？再拿荀子的话来和《尧典》比较，则"朕在位七十载，汝能庸命巽朕位"，岂不是"老衰而擅"；"帝乃殂落；……月正元日，舜格于文祖"，岂不是"死而擅之"；而"正月上日，受终于文祖"，又岂不是"尧、舜擅让"呢？《尧典》所言竟没有一句不是荀子所反对的。堪笑后世读书人都自居于儒家，而对于孟、荀二大师之说似乎不曾看见，确认禅让是唐、虞之事，这是粗心呢，还是不敢提出这问题呢？

孟、荀二氏都不愿意听禅让之说，然而想不到从根本上解决，所以他们的反对不能成功。倘使他们能找出这传说的源头，说"这是墨家为了宣传主义而造出来的，我们儒家不该盲从"，岂不就连根划去了？推求他们所以不说这话的理由，就因为他们没有历史观念，自身又被包围于这样的空气之中，所以虽觉得这些话不对，而竟找不出辨伪的方法来。

由墨家的主义下所造成的故事，除此之外，可以推测的还有二端。

其一，"命"本是古人所最信仰的，到墨子始因激厉人们奋斗的勇气，主张非命。但现在《尚书》中，《汤誓》载桀之言曰"时日曷丧，予及汝皆亡"，《西伯戡黎》载纣之言曰"我生不有命在天"，那么，这两位亡国之君都是主张信命而被人打倒的。固然这也许是周代史官的垂诫之作，但也大有从非命之说出来的可能。看《非命上》篇说："于《仲虺之告》曰：'我闻于夏人矫天命，布命于下；帝伐之恶，龚丧厥师'，此言汤之所以非桀之执有命也。于《太誓》曰：'纣夷

处不肯事上帝鬼神，……乃曰“吾民有命”’，此言武王所以非纣执有命也。”可见他确把桀、纣当做定命论者的偶像，而作为他的攻击的目标的。

其二，墨子提倡尚贤，又注重实利与节俭，所以他把各种器物都定为圣人或圣王所作，见得当时创造的艰难，现在使用的人应当郑重。《节用中》篇说，“古者圣王制为节用之法；……古者圣王制为饮食之法；……古者圣王制为衣服之法；……古者圣人为猛禽狡兽暴人害民，于是教民以兵行；……古者圣王为大川广谷之不可济，于是利为舟楫；……古者圣王制为节葬之法；……圣王……为宫室之法”，把百姓日用的东西一起归于明王圣人的德惠。其他《辞过》、《非儒》诸篇中也都有同样的制作说。这原是他矫正世俗侈靡的好意。但是自从有了这个提示，创造事物的传说就觉得有整理编排的必要，《世本》的《作篇》应时而兴，把任何事物都确定了一个创始者。主张改制说的人见了，又利用这一套话作为改制的根据，表示任何时代都可创造新事物：这就是《淮南子·氾论训》上的一段话。《易》学专家见了，也想把这一说应用到《周易》上，恰好《易传》中有“以制器者尚其象”之文，就选取了十三卦分配制作，而有庖牺氏取《离》作网罟等等的故事。

墨子是创造理论以顺应战国时势的第一人；因为他鼓吹的最早，所以由这一学派发生的故事最为深入而有力，一般人也忘记了这是墨家所创造的了。

六、种族融合过程中造成的两个大偶像

在战国的时势中又有一个大运动，其性质的重要或者还超过了阶级的破坏，这是种族的混合。本来"诸夏"和"蛮夷"的界限分得很严。所谓诸夏，是夏、商之后和由西方入主中原的姬、姜两大族。在这四族以外的，都被看作蛮夷。虽有很高的文化的楚国，奄有西周旧畿的秦国，中原人还是用了蛮夷的眼光看他们，而他们也自居于蛮夷。吴国，中原人都已承认他们为泰伯之后了，然而《春秋经》还称其王为"吴子"，和赤狄的潞子一例。燕国，分明是召公奭之后，但因离中原稍远，与鲜虞、山戎比邻，故当张仪说燕王时，燕王还说，"寡人蛮夷僻处，虽大男子裁如婴儿"。《燕策一》。可见除了种族的关系以外，还有地域的关系。那时的中原是何等的狭小，诸夏是何等的稀少呵！

其实，就是诸夏的基本团体，夏、商、姬、姜四族，他们也何尝出于一家。夏的一族的来源固不可知，但商族是自以为"天命玄鸟"降下来的，《商颂》。周族是自以为上帝凭依了姜嫄而生下来的。《大雅》及《鲁颂》。这些事情的真不真是另一问题，但他们对于自己的祖先，都以为由于上帝的命令而出现，这个观念的存在是铁一般的事实。因为有了这种观念，所以他们不承认始祖的前一代是人，他们不承认本族和别族有共同的祖先。至于姜姓的人，他们自己说是四岳之后，而四岳是共工的从孙，也不曾和其他三族认做本家。

当春秋时，居今河北省南部的有白狄，居今山西省南部的有赤狄。这是说一个大概，白狄也有在陕西的，赤狄也有在河北的。其他

以戎为名的，陕西有犬戎、骊戎、大戎，河北有山戎，湖北有卢戎，河南有陆浑之戎及扬拒泉皋伊雒之戎。以夷为名的，山东有莱夷，江苏与安徽间有淮夷。淮夷或者是一个总名。那时江、淮之间，种族部落至复杂。姓嬴的有江、黄、徐诸国。姓偃的有六、蓼、桐、英氏及舒蓼、舒庸、舒鸠诸国。不详其姓的又有州来、钟离、钟吾诸国。更往南行，又有群蛮和百濮。这些部落各有其历史的文化；不幸他们不是诸夏，而我们现在所有的古史乃是诸夏传下来的，所以找不到材料，似乎没有什么问题。其实那时的部族是说不尽的交错复杂，问题之多乃远过于我们的想像呢。

但是过了春秋，越灭了吴，就统一了东南部；楚东向灭越，又南越洞庭，西越巫山，就统一了淮水和长江两流域。秦灭义渠和蜀，就统一了西北和西南两部。齐向海上开拓，燕向东北开拓，赵向北部开拓，又统一了许多异民族的地域。剩下韩、魏，虽困居腹地，不得发展，也能融化中原诸戎狄。他们各为求富强，打了无数回仗。战争的结果，他们开辟了无数地方，这些地方是向不受中原文化的浸润的；他们并合了无数部族，这些部族是向居于诸夏之外的。这样地工作了二百余年，于是春秋时的许多小国家和小种族全不见了。再经秦、汉的统一，于是他们真做了一家人了。

现在我们的邻邦要用最刻毒的手段来消灭我们的民族，然而嘴里唱的还是“同文同种，共存共荣”一类甜蜜的口号。战国时的帝国主义者何尝不是如此。他们为要消灭许多小部族，就利用了同种的话来打破各方面的种族主义。本来楚的祖是祝融，到这时改为帝高阳颛顼。了。本来秦是玄鸟陨卵，女修吞而生子的，到这时也是颛顼的苗裔了。赵祖非子，非子

也是女修之后，秦和赵就同祖了。本来越是纯粹南方部族，和诸夏没有丝毫关系的，到这时也是禹的子孙了。本来匈奴在极北，越在极南，无论如何联不起来的，到这时都成了夏的后裔了。禹是被称为颛顼之孙的，那么越和匈奴也同祖了颛顼了。田齐自称舜后而舜是颛顼的六世孙，他们也就与秦、赵、楚、越、匈奴为一个系统下的分支了。这几个有名的国家如此，许多被并的小民族当然都熔化于一炉了。

以上说的是颛顼一系，还有帝喾一系。自从甲骨卜辞发现以来，从里边寻得了"高祖夋"和"寮于夋"诸文，研究的结果知道夋即是帝夋，也就是帝喾。王静安先生说。而帝喾即是命玄鸟下凡的上帝，简狄乃是下界的女子，二者有神和人的区别。《天问》里说："简狄在台喾何宜？玄鸟致贻女何喜？"即是说的这事。帝喾为商族的宗神，可无疑义。但周族是兴于西方的，从初兴到灭商也不过十数代，比了商的世系有四五十代的，历史的长短相去悬殊。而且他们的文化有种种差异，显然是两个很不同的种族。周的始祖后稷虽也说是上帝之胤，但那时的上帝是很多的，看《山海经》可知。商的宗神当然不即是周的宗神。然而到了种族混合大运动的时候，这两个仇雠的种族忽然结成了亲兄弟了。他们说：帝喾是一位人王，他的元妃是姜嫄，产了后稷；他的次妃是简狄，产了契。不但如此，他还有一个次妃，叫做庆都，产了帝尧。在这几句话里，埋着不知多少的矛盾，只消细心读书便没有不觉得的。

据他们说，自古以来的朝代只有唐、虞、夏、商、周五个。照这样分配，虞、夏属于颛顼系，唐、商、周属于帝喾系，似乎组织民族史的任务已告终了。但他们还觉得不满意，以为这两枝必须并到一干上才好。黄帝本是一个最有权力的

上帝，于是他们就把他从天上拉下来了。他们说：黄帝生昌意，昌意生颛顼，这是一支；黄帝生玄嚣，玄嚣生蟜极，蟜极生帝喾，这是又一支。靠了这一句话，颛顼和帝喾就成了同气连枝的叔侄。二千余年来，大家都自以为黄帝的子孙，原因就在这里。可惜逝者已矣；若能把战国以前人从地下唤了起来，问他们这件事，他们一定摸不着头脑呢。

记载这样的世系的，有《五帝德》、《帝系姓》诸篇，今在《大戴礼记》中。司马迁虽说这二篇"儒家或不传"，但他自己毕竟相信，所以全载入《史记》的《本纪》和《世家》中。

他们岂仅把上帝拉做了人王，使神的系统变作了人的系统；而且把四方小种族的祖先排列起来，使横的系统变成了纵的系统。如伯夷，本是姜姓一族的祖先；皋陶，本是偃姓一族的祖先；益，或伯翳。本是嬴姓一族的祖先：见《左传》及《国语》。他们都请来放在《尧典》里，使得他们和夏祖禹，商祖契，周祖稷成了同寅，于是这一班人的时代整齐划一了。太皞，是任、宿、须句、颛臾诸国的祖先；少皞，是郯国的祖先；共工，是齐国的祖先；大庭氏，是原住在鲁国之地的：见《左传》及《国语》。他们取来一齐说为古帝王，于是颛顼、帝喾之前又堆上了许多的王者了。这样一来，任何异种族异文化的古人都联串到诸夏民族与中原文化的系统里，直把"地图"写成了"年表"。

又不但此也，因种族的融合而使古代的疆域也随着发展。本来所谓中原，不出黄河下流及济水流域。夏、商、周千数百年间的都城，只有西周因旧国所在，建都于渭水流域，其它哪一个不是在黄河下流。势力所及，西不度陇，南不越淮水、荆山。所以《商颂》虽夸言武功，而说到邦畿，只有

“千里”。孟子以王道为其理想中的最高成就，他说到古代疆域，也不过是“夏后、殷、周之盛，地未有过千里者也”。《荀子·强国篇》中又说：

古者百王之一天下、臣诸侯也，未有过封内千里者也。今秦南乃有沙羡与俱，是乃江南也；北与胡、貉为邻；西有巴戎；东在楚者乃界于齐，在韩者逾常山乃有临虑，在魏者乃据圉津，即去大梁百有二十里耳，其在赵者剡然有苓而据松柏之塞，负西海而固常山：是地遍天下也。……此所谓“广大乎舜、禹”也。

这里说的是秦未灭六国时的疆域，把现今的地方来编排，除了陕西、四川两省较为整齐外，其余在湖北、沙羡。河南、临虑。山东、圉津。河北苓。的都是些零星小块，然而荀子已诧叹为“广大乎舜、禹”，可见就是到战国之末依然不曾把古代的地域放大。其后始皇二十六年成了统一的功业，丞相王绾等上帝号议云：

昔者五帝地方千里，其外侯服夷服诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵，诛残贼，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及。

到三十四年，置酒咸阳宫，仆射周青臣进颂道：

他时秦地不过千里；赖陛下神灵明圣，平定海内，放逐蛮夷，日月所照，莫不宾服。以诸侯为郡县，人人自安乐，……自上古不及陛下威德。

这都是说五帝的地方不及秦始皇的大，当时为“诸侯”而今日为“郡县”，当时“不能制”而今日“由一统”。这是秦代公认的事实，还不曾改变旧日的地理观念。所以《琅邪台刻石》云：

普天之下，抟心揖志；器械一量，同书文字。日月所照，舟舆所载，皆终其命，莫不得意。……六合之内，皇帝之土，西涉流沙，南尽北户，东有东海，北过大夏；人迹所至，无不臣者。……

这不是夸口，是事实。哪里知道，古代的疆域竟因始皇的赫赫之功而改变了！

我们先看《淮南子》罢。他说古代的圣王，是：

昔者神农之治天下也，……其地南至交趾，北至幽都，东至旸谷，西至三危，莫不听从。《主术训》。

他说古代的暴君，又是：

纣之地，左东海，右流沙，前交趾，后幽都。《泰族训》。

夏桀、殷纣之盛也，人迹所至，舟车所通，莫不为郡县。《氾论训》。

在这种思想之下，于是凡秦臣向始皇进的颂辞都成了“古已有之”的了。说《淮南》不足信吧，再看《五帝德》：

颛顼……北至于幽陵，南至于交趾，西济于流沙，东至于蟠木；动静之物，大小之神，日月所照，莫不砥砺。

帝喾……执中而获天下；日月所照，风雨所至，莫不从顺。

禹……巡九州，通九道，陂九泽，度九山，……据四海，平九州，戴九天；…四海之内，舟车所至，莫不宾服。

这不是把《琅邪刻石》之文生吞活剥了吗？大约齐、鲁儒生对于始皇的功业看得眼红了，不忍不把这一套话套在古圣王的头上，好使五帝的地方不止千里，五帝的威德也追得上始

皇。倘对此说还有疑惑，试想一想《尧典》和《禹贡》就更明白了。我们不必管九州和十二州的大规模的地方制，只须看“同律度量衡”不是“器械一量”吗？“东渐于海，西被于流沙”不是“西涉流沙，东有东海”吗？假使始皇之世已有了《尧典》、《禹贡》，这些“不师古”的君臣为什么偏要钞写古帝王的老账？

禹在古代的传说中，本是平地成天的一个神人。到了这时，既由始皇统一的反映，逼得古帝王的土地必须和他一样广，于是禹的偶像遂重新唤起，而有《禹贡》一篇的著作，把当时的境域分做九州，硬叫禹担此分州的责任。其后《尔雅》有《释地》等四篇，不管里面的话和《禹贡》有无冲突，亦于篇末记云：“从《释地》以下至九河，皆禹所名也。”即此可见，战国、秦、汉之间，造成了两个大偶像：种族的偶像是黄帝，疆域的偶像是禹。这是使中国之所以为中国的；这是使中国人之所以为中国人的。二千余年来，中国的种族和疆域所以没有多大的变化，就因这两个大偶像已规定了一个型式。除了外族进来混合在中国人集团里之外，中国人总不愿把这个旧型式有所改变。所以虽不会很缩小，也不会很扩张了。

七、孟子的托古

战国是一个尽想升级的时代，平民要求高升做官，诸侯也要求高升做王。到宇内有了八九个王时，王位又不尊了，就再进一步称帝了。在这种情形之下，旧制度已崩坏，新制度又急待创造，这是很费经营筹画的一件事。加以史料散失，更

有无从取材之苦。例如孟子，北宫錡问他，周朝的爵禄是怎样排列的，他答道：

其详不可得闻也。诸侯恶其害己也而皆去其籍。

这原是很老实的话。当时的诸侯为要适应时势，创立新制，而苦于守旧的人的反对，所以先把古代传下来的文籍消灭了。在历史观念没有发达之际，受了致用观念的压迫，出此残暴的手段，也在情理之中。孟子既已看不到古籍，自己承认不知道，也就完了。但他又说：

然而轲也尝闻其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。……

天子之制，地方千里，公、侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。……《万章》下。

他所说的制度是从哪里出来的呢？我们知道，他根据的是《春秋》。在《春秋经》里，宋称公，齐、鲁、卫、陈等称侯，郑、曹、秦、燕等称伯，楚、邾、鄫、吴等称子，许和宿称男，非常的固定，使人一看就可知道周王封建时所定的等次是如此的。《春秋》称为孔子所作，还在诸侯去籍之前，当然可以说是真事实。所以二千余年来，大家对于孟子的话从不觉得有可疑之点。不幸得很，这几年来金文研究发达，在彝器里找出来的五等爵的材料，或者是和《春秋》不合的，如燕、曹称侯，秦、邾称公，鄫称伯，许称子；或者是乱称一起的，如燕称公又称侯，邢称伯又称侯，芮称公又称伯，郳称伯又称子。这就把人们对于《春秋经》的信仰动摇了。不但如此，《大盂鼎》说"殷边侯田"，新出土的《矢令方彝》说"眔诸侯侯田男"，这就令人想起了《康诰》里的"侯甸男邦采卫"。加以研究，才知道《尚书》里的"侯甸男"就是脱掉

了侯字的重文，当时大国称侯，小国称侯甸男或简称为男，而公为通称，伯是长义，子是国君之子或是还有问题的国君，如蛮夷酋长这些名词并不和侯与君同列在一个系统。说详傅斯年《论所谓五等爵》。至于采卫，乃是疏远之封，所以《郑语》引史伯之言曰，“妘姓邬、郐、路、偪阳，曹姓邹、莒，皆为采卫”。即此可知“公、侯、伯、子、男”的五等爵，不是传讹，便是作《春秋》的人有意定出来的阶级，与真正的古制不合。《春秋》一书本和孔子没有关系，所以《论语》中一字不提。大约到了战国的中期，一班儒家受了时势的鼓荡，要想替将来的天子定下制度，他们在鲁国的史官处找到一堆断烂的记事竹简，就来“笔则笔，削则削”，寄托他们的政治理想，骗人道：“这是孔子作的，孔子行的是天子之事。”

从《春秋》的著作看来，可知那时的儒家是怎样的为这大时代打算。他们对于未来的憧憬是借了过去的事实来表示的，所以他们口里的古史就是他们对于政治的具体主张，所谓“祖述尧、舜，宪章文、武”，乃是水中的倒影。当齐宣王问孟子王政的时候，他答道：

> 昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤，此四者天下之穷民而无告者；文王发政施仁，必先斯四者。

文王的史料流传到战国的怕也只有《诗》、《书》中的一点，但《诗》、《书》中的文王哪曾有这种事。这分明是孟子自己的王道政策，拉了文王下来担承这个名义而已。

你们不信孟子会做这种事情吗？请听我说下去。孔、孟二人虽然相去只一百多年，孟又自承是私淑孔的，但因为这

一百多年中社会变动得太剧烈了，个人当然不能跳出社会而独立，所以他们的见解就无法一致。孔子只到过几个诸侯之国，观周的话是不可信的；就使真到了周，而那时的周王已凌夷得像诸侯一样了。他心目中的模范政治家是帮齐桓公成就霸业的管仲，所以说"如其仁，如其仁！"又说"民到于今受其赐；微管仲，吾其被发左衽矣！"把他抬举得简直成了救世主。不过孔子的阶级思想很深，他看"邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君有反坫，管氏亦有反坫"，对于其不知礼与不俭表示反感而已。一到孟子，就不然了。他那时，富强的诸侯都自立为王了，他自己所提倡的也是王道了。管仲虽有本领，但他究没有使齐桓公升为王，所以孟子就瞧不起他。当齐宣王问他"桓、文之事"时，他竟敢当面撒谎，说"仲尼之徒无道桓、文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻也"。如果齐宣王当场把《论语》翻给他看，不知他有什么话说？他既把"桓、文之事"压了下去，于是接着说："无已，则王乎！"这一抑一扬之间就抬高了他自己的王道。他说："诸侯行文王之政者，七年之内必为政于天下矣。"这是他向各国君主写的包票。他又说："我非尧、舜之道不敢以陈于王前。"这是他自己门面上挂的牌子。因此，尧、舜、文王的历史就成了他的王道主义下的历史。为他陈义太高，齐宣王不敢接受，推托自己有好勇的毛病，他立刻举出文王、武王的好勇的故事，说这样正可以走上王业的路；宣王再推托自己有好货的毛病，他又举出公刘好货的故事；宣王更推托自己有好色的毛病，他又举出古公亶父好色的故事，——他处处证明了那时的王者有实现他的王道的可能。梁惠王有一座园囿，他就劝他"与民偕乐"，效法文王的灵囿。滕文公对付不了大国的诛求，他就劝他

"君子不以养人者害人"，效法太王的迁国。经他这样一讲，于是古代的王公都有了"圣圣传心"的事实。在孔子的说话中，只把历来名人的性格加以批评，虽有传闻之误，却不致有何装点。孟子呢，他简直不管古代的事实究竟如何，例如古公亶父是否好色，灵囿是否文王所筑，只尽力把古代的王公硬装到他的王道的模型里去，好借着他们的牌子做他宣传自己学说的手段。我们读了他的书，所以深深的印着古圣王都十分相似的形象，那就是他把一副板子上印出来的东西填上了不同的人名而送给我们的效果。

孟子最喜说古事，但他却最没有地理、历史的常识。他最喜引《诗》、《书》，但他所引的《诗》、《书》满不是那么一回事。正如《緜篇》，不过说古公亶父到了岐下，娶姜女以立室家而已，他就断章取义作为他好色的证据，然则不好色者难道就绝了夫妇之伦吗？因为他的说话太随便了，所以"戎狄是膺，荆舒是惩"之句，《诗》上已说明是赞美"周公之孙，庄公之子"的僖公的，他偏会归给周公。淮水是入海的，泗水是入淮的，他偏会说禹"排淮、泗而注之江"。这种事由我们看来，他本是一个志在救世的政治家而不是一个历史地理学者，他的话说错了是可以原谅的，我们只要取其理论而舍其引证，也就买到他的真珠了。不幸后世读书的人拜倒于圣贤的名义之下，捧住了他的话当作古代的真事实，于是就发生了许多的伪史。例如他说"王者之迹息而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作"，这也不过随口讲讲而已，他原不曾做过一番时代的考据。但后人咬定了这句话，以为《诗》确是《春秋》前的东西了！毛公释《诗》，有"平王之孙"的《召南》也说为周初诗，而云"平，正也，武王女"。有"赫赫宗

周，褒姒威之”的《小雅》也说为西周诗，而云“诗人知其必灭周”。这些曲解是怎么来的？原来就来自孟老先生没有历史的知识而偏做了历史的权威上。

孔子虽慨叹夏、殷文献无征，还喜欢把三代制度作比较。到孟子时，古文献更无征了，但他一样的会比较，而且比得更详细。例如滕文公问为国时，他就说：

> 夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。

> 设为庠序学校以养之。……夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之。

三代间的变迁之迹，他举得这样清楚。但我们早已知道，他表面上虽说的是古事，实际则是发表自己的政见，所以在他叙述了三代田制和学制之后，就说：“有王者起，必来取法，是为王者师也。”仍是写包票的办法。

三代的制度，就在这种情形之下愈讲愈多。试看《礼记·明堂位》所记的礼器，说到车，则是：

> 鸾车，有虞氏之路也；钩车，夏后氏之路也；大路，殷路也；乘路，周路也。

说到旌旗，则是：

> 有虞氏之旂；夏后氏之绥，殷之大白；周之大赤。

说到马，则是：

> 夏后氏骆马黑鬣；殷人白马黑首；周人黄马蕃鬣。

说到尊，则是：

> 泰，有虞氏之尊也；山罍，夏后氏之尊也；著，殷尊也；牺象，周尊也。

说到爵，则是：

夏后氏以琖；殷以斝；周以爵。

说到勺，则是：

夏后氏以龙勺；殷以疏勺；周以蒲勺。

说到黍稷器，则是：

有虞氏之两敦；夏后氏之四琏；殷之六瑚；周之八簋。

说到俎，则是

有虞氏以梡；夏后氏以嶡；殷以椇；周以房俎。

说到豆，则是：

夏后氏以楬豆；殷玉豆；周献豆。

这样那样，一件一件地搬了出来，好像那时真有一个历史博物院，保存着四代的器物，故说得如数家珍。但倘使果真这样了，孔子又何必兴“文献无征”之叹呢？

八、阴阳五行说所编排的古史系统

上面所讲的礼乐制度，我固然说它出于战国、秦、汉间人之口，很不可信；但我也敢作保证：这是不会全假的。我们前边提起过许多古代的帝王，分析的结果知道只是把各族的祖先归到一条线上，把原有的横的系统变成了纵的系统。这种礼乐制度正与相类，他们把各地不同的器具礼法，依了他们的想像，再加上一点杜造，分配到虞、夏、商、周去，算作四代的不同的制度。这样做法，固然也很随心，但终须费一番搜集材料的工夫；在这大规模的创立制度的时代，那些“为王者师”的野心勃勃的人物还耐不住这麻烦。于是有一种学说顺应这需要而起，使得改制的人只须懂得了这种方式，便

可不必操心而自然千变万化。这就是阴阳五行说！

这种学说，是从阴阳的观点，把世界上的万事万物分列为阴性和阳性两类；又从五行的观点，把金、木、水、火、土五种物质及其物性分配了世界上的万事万物。阴阳五行的本身既交互错综，阴阳与五行又交互错综，就引起了许多的变化。他们用了这种变化，说明自然界的状态，更进而说明社会的状态。他们以为这是天和人的一致的规律，是宇宙间的最高的原理，于是，计画政治制度时要使用这原理，编排历史系统时又要使用这原理。

阴阳五行说始于何时，尚难断定。看《论语》记孔子的话这等多，而始终不曾提起过这个问题，可知在孔子时还没有这一说；就算已有，那么至少在孔子时大家还看得不重要。《荀子・非十二子篇》云：

> 案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。……子思唱之，孟轲和之；世俗之沟犹瞀儒……遂受而传之。

从这条看，五行之说是子思造出来的；子思是战国初期的人，似可决定此说的发生年代。但那时何以没有发生什么影响，孟子书中何以全未提及此事，这些疑问没有消除时，此说终是很可疑的。

这种学说的占有势力，始于邹衍。《史记・孟子荀卿列传》里说他看许多国君不讲德行，专喜奢侈，于是细细的研究阴阳消息之理，著了十余万言的书，说的话很奇怪；王公大人听了害怕，自愿归向到仁义节俭。他的学说中的一种是五德终始说，大意是帝王将兴时先会有豫兆。所以黄帝为土德，在他那时就有大螾大蝼的祥瑞；禹是木德，草木畅茂；汤

是金德，银由山溢；周文王是火德，赤乌衔丹书从天而下。见《吕氏春秋·应同》及《史记·封禅书》。他把五行支配帝王，所以朝代迭易，五行也就依次旋转下去。五行的次序是讲“相胜”的，木克土，所以夏继五帝；金克木，所以商继夏。但邹衍时的历史系统还没有放得很长，所以虽说终而复始，而第一回的五德的轮子尚没有转完。后来秦始皇做了皇帝，就依据了他的学说改定制度。因为克火的是水，所以他继周而自居于水德；水色为黑，所以衣、服、旄、旌、节、旗都上黑；水数为六，所以符和法冠都是六寸，舆和步都是六尺，乘是六马。见《史记·秦始皇本纪》。用了他的说法，简直从始有人类到人类灭绝，一切不用费心，因为什么事情都是命定的，你只要随着它转去，照办它应有的事情就好了。

不知何时，这五德说分了一支叫做三统说。这一说也是循环的，不过把范围缩小了些。他们说，帝王递嬗是依了三个统的次序：这三个是黑统、白统、赤统。夏为黑统，殷为白统，周为赤统，继周者又为黑统。《礼记·檀弓篇》说：

> 夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊，牲用玄。殷人尚白，大事敛用日中，戎事乘翰，牲用白。周人尚赤，大事敛用日出，戎事乘騵，牲用骍。

这是很清楚的三统说：夏时什么都黑，商时什么都白，周时什么都赤。在董仲舒的《春秋繁露·三代改制质文篇》中，有这一说的详细记载：

> 三正以黑统初，正日月朔于营室，斗建寅。天统气始通化物，物见萌达。其色黑，故朝正服黑，首服藻黑，正路舆质黑，马黑，大节绶帻尚黑，旗黑，大宝玉黑，郊牲黑。……冠于阼；昏礼逆于庭；丧礼殡于东阶之上。祭

牲黑牡；荐尚肝。乐器黑质。……亲赤统，故日分平明，平明朝正。……

正白统者，历正日月朔于虚；斗建丑。天统气始蜕化物，物始芽。其色白，故朝正服白，首服藻白，正路舆质白，马白，大节绶幘尚白，旗白，大宝玉白，郊牲白。……冠于堂；昏礼逆于堂；丧礼殡于楹柱之间。祭牲白牡；荐尚肺。乐器白质。……亲黑统，故日分鸣晨，鸣晨朝正。……

正赤统者，历日月朔于牵牛；斗建子。天统气始施化物，物始动。其色赤，故朝正服赤，首服藻赤，正路舆质赤，马赤，大节绶幘尚赤，旗赤，大宝玉赤，郊牲骍。……冠于房；昏礼逆于户；丧礼殡于西阶之上。祭牲骍牡，荐尚心。乐器赤质。……亲白统，故日分夜半，夜半朝正。

董仲舒说，继周的应该是黑统，所以孔子作《春秋》，把这一部书当作一个新的王朝，一切按照了黑统的规律去订立政治制度。汉不继秦而继周，所以《春秋》是假想的黑统而汉则是现实的黑统。因此，孔子作《春秋》就是为汉制法，这班《春秋》学家也就自居了汉朝的立法委员的资格。在董氏的书里，什么三统，什么四法，讲得天花乱坠，真使人觉得阴阳五行永远地那么样转，又觉得我们所有的一切全可从这些公式里推排出来。可惜我们不是汉代人，这二十世纪已不容再作如此的信仰，否则我们真可以委心任运了！

制度既可这样推出，历史当然也不会成例外。董氏这篇书中，说“文王受命而王，应天变殷作周号，时正赤统，亲殷，故夏，绌虞谓之帝舜，以轩辕为黄帝，推神农以为九

皇"，就表示从周到神农共历九代。周是本代；殷是前一代，应当"亲"的；夏是前二代，应当"故"的：这是"三代"。虞是殷所"故"的，到周时就推出了三代以外，改称为帝；从此推上去，自尧、喾、颛顼、黄帝，合为"五帝"。神农是黄帝的前一代，称为"九皇"，九是代数，皇是称号。为什么有王、帝、皇之别呢？他说："远者号尊，近者号卑。"所以周是称王的，但经过了两个别的朝代，他就可改号为帝了；再过了五个朝代，他就可改号为皇了。在这种议论上，证明了历史事实是永远在变动，只有做这变动的原理的循环说是不变的。

到了西汉之末叶，刘歆作《世经》，又另创了一种五德终始说，从伏羲的木德为始，以五行相生说为次：木生火，故炎帝以火德继；火生土，故黄帝以土德继；土生金，故少皞以金德继；金生水，故颛顼以水德继；水又生木，故帝喾以木德继；木又生火，故帝尧以火德继；火又生土，故帝舜以土德继；……这样排下去，从伏羲到汉，这五德的系统共转了两次半，比较邹衍的原说，内容丰富多了。文见《汉书·律历志》。因为中国一切学问都是到东汉时才凝固的，所以他的话非常占势力，所有讲古史的书不提伏羲则已，一提到则未有不说他"以木德王"的。直到这四十年中，康有为提出少皞本不列帝王位次之说，见《新学伪经考》。崔适又提出"刘歆欲明新之代汉犹舜之继尧"之说，见《史记探源》。我们方才明白这一说的出现是有作用的。因为汉代的五行思想太浓重了，所以王莽就变了这一套把戏来夺取汉的天下。他的意思是："我是黄帝的子孙，也是舜的子孙，这两位都是'以土德王'的，所以我也有'以土德王'的资格。汉是火德，他的祖帝尧也是

火德。火德的尧是禅位与舜的，所以火德的汉也应禅位与我。”这原是一个有计画的骗局，王莽为主谋而刘歆为助谋。但从黄帝到尧，以前的史说，中间只有颛顼和帝喾两代，用相生说的“土、金、水、木、火”的次序排来，黄帝为土则尧只能为木，尧如为火则黄帝将为金，无法印合於汉、新禅让的前定说。所以他们毅然决然，在黄帝、颛顼之间插下一个少皞，使他居于金德的地位，于是王莽的戏法就变成功了！至于他的戏法为什么不跟他的政权一齐失败呢？这是因为光武帝利用了他说的汉为火德的话，将错就错，自称以《赤伏符》受命，东汉的国命既明定为火德，如果不用他的历史系统即无法把汉排列在火德之下，所以只得承受了。

王莽只有把汉、新的世系往上推，其它的世系还没有提起。想不到到了东汉时，王符做了一部《潜夫论》，他把同德的帝王一起说作祖孙，更加密了他们的关系。钞在下面，让大家看看五德终始说下的历史是这样整齐的：

> 大人迹出雷泽，华胥履之，生伏羲，……世号太皞，……其德木。……后嗣帝喾代颛顼氏。……后嗣姜嫄履大人迹，生姬弃。……太妊梦长人感己，生文王。……
>
> 有神龙首出常羊，感任姒，生赤帝魁隗，身号炎帝，世号神农，代伏羲氏；其德火纪。……后嗣庆都与龙合婚，生伊尧，代高辛氏。……龙感女媪，刘季兴。
>
> 大雷绕枢炤野，感符宝，生黄帝轩辕，代炎帝氏；……其德土行。……后嗣握登见大虹，意感生重华虞舜，……尧乃禅位，……世号有虞。……
>
> 大星如虹，下流华渚，女节梦接，生白帝挚青阳，世

号少皞，代黄帝氏；……其德金行。……后嗣修纪见流星，意感生白帝文命戎禹，……舜乃禅位，……世号夏后。……

摇光如月正白，感女枢幽防之宫，生黑帝颛顼，……身号高阳，世号共工，代少皞氏；其德水行。……娀简吞燕卵，生子契。……扶都见白气贯月，意感生黑帝子履，……身号汤，世号殷。《五德志》。

你们看，他排列得多么整齐：（1）帝王禅代，是依着五德次序的；（2）帝王世系，是后五德承接着前五德的；（3）然而受命而王的天子却又来自天上的。他把每个帝王说成有三个父亲：其一是感生之父，如伏羲之大人迹；其二是母所承之帝，如尧出于神农后嗣的庆都；其三是名义上的父，如文王的"以王季为父"。一定要在这三个系统中都做了儿子，方有做帝王的资格，帝王真神秘得不可思议了！

这种话如果只当笑话讲，倒也有趣。可惜直到现在，还有人不愿意把它当作笑话！

九、道家的托古

以上纷纷扰扰的，都是墨家和儒家的主张；现在还留下一个——道家。

道家和儒、墨一样的提倡复古，复他们理想中的古。墨家以为从古尚贤，儒家以为从古就有一定的制度，道家则以为从古就是无为的。他们的理想说得最简单而清楚的，是《老子》中的几句话：

小国寡民。使有什佰之器而不用。使民重死而不远

> 徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食；美其服；安其居；乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

虽然这一段话里有很显著的冲突，一方面破坏物质文明，使有什佰之器而不用。一方面又要享受物质文明，甘其食、美其服。但他已捉住了战国时的痛苦的根源。战国时，因为交通太便利了，所以发展的欲望日高，弱者对于强者的经济侵略和武力侵略都无法避免，不论相隔得怎么远。他恨透了，所以宁可回复到闭国的时代，把器械、舟车、甲兵、文字全取消了。取消了这种东西之后，他以为必能再过甘食美衣、安居乐俗的生活。他暗示古代人过的日子是这样的快乐。

因为有了这一个暗示，所以后来的道家就一味造出具体的事实来证明这个理论。《庄子》这是一部从战国到汉的道家的丛书，里面也许有几篇庄周的亲笔，但非庄周作的一定比它多的多《缮性篇》说：

> 古之人在混芒之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭；人虽有知，无所用之；此之谓“至一”。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，澆淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心；心与心识，知而不足以定天下，然后附之以文，益之以博；文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。

这作者对于古代的观念表示得何等清楚：古人本来是最快乐的，因燧人、伏羲变“无为”为“有为”，德就衰了；神农、

黄帝之世更衰了，唐、虞之世简直是胡干了。这真是俗语说的“一蟹不如一蟹”呵！

《淮南王书》是汉文、景时至武帝初结集的，那时正是道家学说独霸的时代，所以《本经训》里有洋洋一大篇痛骂物质文明和政治组织的文字，阐明了社会进化就是痛苦加增这一个意义。这原是大乱以后的一种愤激之谈，是对于战国人信任知力和技巧的一种大反动。他们形容古代的快乐，甚至于说：

> 昔容成氏之时，道路雁行列处；托婴儿于巢上，置余粮于亩首，虎豹可尾，虺蛇可蹍，而不知其所由然。《本经训》。

于是就一代一代的衰败下去了：

> 至伏羲氏，其道昧昧芒芒然，吟德怀和，被施颇烈，而知乃始昧昧啉啉，皆欲离其童蒙之心而觉视于天地之间；是故其德烦而不能一。乃至神农、黄帝，剖判大宗，窍领天地，……枝解叶贯，万物百族，使各有经纪条贯，于此万民睢睢盱盱然莫不竦身而载听视；是故治而不能和下。棲迟至于昆吾夏后之世，嗜欲连于物，聪明诱于外，而性命失其得。施及周室之衰，浇淳散朴，杂道以伪，俭德以行，而巧故萌生。周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼，于是博学以疑圣，华诬以胁众，弦歌鼓舞，缘饰《诗》、《书》，以买名誉于天下；繁登降之礼，饰绂冕之服，聚众不足以极其变，积财不足以赡其费；于是万民乃始惏觟离跂，各欲行其知伪以求凿枘于世，而错择名利。……夫世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣！是故，圣人之学也，欲以返性

于初而游心于虚也。《俶真训》。

在这一段里，把他们自己的意思说得很清楚了。他们因为提倡一种“返性于初而游心于虚”之学，所以要说出许多古初的事情作为修养的目标。他们因为要证明“世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣”这一个见解，所以一定要说成一代不如一代，从至德之世到伏羲、神农时道德如何的低落，从伏羲、神农到尧、舜时道德又低落了多少。其实，他们何尝真知道古初，也何尝定要戏侮黄帝、尧、舜，他们只想向“博学以疑圣，华诬以胁众”的儒、墨之徒作一个致命的攻击。他们看儒、墨之徒都喜欢“托古改制”，而结果闹得一团糟，所以他们起来“托古改人生观”，把对方的古制讥笑得一钱不值。这两方面所鼓吹的“古”都曾经迷蒙了许多时候的人们的眼。大家读了儒、墨的书，尧、舜的禅让为的是爱民，汤、武的征诛也为的是爱民，感觉到爱民是古帝王的一成不变的主义。回过头来读道家的书，神农之世是“卧则居居，起则于于”的，泰氏之世又是“其卧徐徐，其觉于于”的，古帝王的一成不变的主义乃是无思无为。究竟哪一种是真事实呢？以前的史家只会兼容并包，说头上几个帝王是无思无为的，后来就变成勤政爱民了。这没有别的原因，只为儒、墨的古史系统短，当儒、墨起来时，古史系统只有这一点。道家的古史系统长，道家起来时，古史系统已放长了。逼得古史家于前段采用道家说，于后段采用儒、墨说。二千年来，一班士流一想到皇古，谁没有一个《庄子》和《淮南》所写的幻影立在目前，于是羲皇时人的生活就成了他们追求的目标，今苦而古乐的观念也就成了正统的古史观。到现在，我们才清切地知道，他们和儒、墨的主张都是受着时代的影响，都是当时救弊的方术，但他

们所说的古人古事则与儒、墨同样的不可信。

一〇、战国与西汉的疑古

战国、秦、汉四百余年中，为了阶级的破坏，种族的混合，地域的扩张，大一统制度的规画，阴阳五行原理的信仰，以及对于这大时代的扰乱的厌倦，立了许多应时的学说，就生出了许多为证实这些学说而杜造的史事。《曲礼》上说："毋剿说，毋雷同；必则古昔，称先王。"这几句话真是说尽了那时人说话的态度。你们想，古昔先王的事情如果都有客观的真实，那么他们的说话正和我们做考据文字一样，应当无一字无来历，如何能不剿说与不雷同呢？既不雷同而又"必"则古昔，这不是创造是什么？但我们不像崔东壁先生那样，骂百家之言为要不得的异端邪说。我们站在历史的立场上，看出这些说话虽是最不真实的上古史，然而确是最真实的战国、秦、汉史，我们正可以利用了这些材料来捉住战国、秦、汉人的真思想和真要求，就此在战国、秦、汉史上提出几个中心问题。这真是历史的境界的开拓！一般人对于我们常起误会，以为我们要把古代什么东西都去推翻，愿他们能平心静气想一想这个道理。

可是无论如何，这些最不真实的上古史，当时和后世一班庸众毕竟受了他们的欺骗，错认为最真实的上古史。他们的学说既纷歧而混乱，所以我们的上古史也随着它而纷歧而混乱。于是一班比较有理性的人时时举出其怀疑之点，虽然在"信而好古"的空气之中，虽然在"非圣无法"的禁制之下。

现在我们要问的，就是战国、秦、汉的学者杜造了这些

古史，当时曾发生了什么反应？在历史观念极不发达时，当然对于他们的话只有“好，不好”的感觉，而没有“真，不真”的分析。所以《淮南子》的《脩务训》里说：

世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。乱世暗主高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之。

这描写当时的情形何等活现！为了要动听，所以托之神农、黄帝。为了来路远，所以看得重。为了盲目的信仰，所以留神地听，用心地念。伪史就这样地流传下去了。

但是战国时未尝没有聪明人，所以就有几个人表示坚决的不信。例如荀子，他在《非相篇》里说：

五帝之外无传人；非无贤人也，久故也。五帝之中无传政；非无善政也，久故也。禹、汤有传政而不若周之察也；非无善政也，久故也。传者久则论略，近则论详；略则举大，详则举小。……是以文久而灭，节族久而绝。

他主张不法先王，为的是那时的典章制度已不可知了，不如法那有“粲然之迹”的后王。其实，在他那时，五帝之外的传人出来了不知多少，例如无怀、葛天、风后、力牧。五帝之中的传政也出来了不知多少，例如封禅、巡狩、授时、分州。禹、汤的传政和周一样多，为的是在五德三统说之下早已替三代分配得一样齐整。但他偏不承认五帝时有历史传下来，又不承认夏、商时有详细的历史传下来，这真强悍得出奇！他在《正论篇》里反对禅让之说，已见上引；这一篇中还有一段反对象刑之说的，是：

世俗之为说者曰：“治古无肉刑而有象刑。……”是不然！以为治邪，则人固莫触罪，非独不用肉刑，亦不

用象刑矣。以为人或触罪矣而直轻其刑，然则是杀人者不死，伤人者不刑也。……杀人者不死而伤人者不刑，是谓惠暴而宽贼也，非恶恶也。故象刑殆非生于治古，并起于乱今也！

战国人描写古代的安乐情形，以为当时只用特别的衣服冠履来表示罪人所受的刑罚；他坚决反对，以为这是“起于乱今”的“世俗之说”。若把这话扩而充之，简直可以把当时口头流传的古史一笔勾销了。

同时，韩非在他的《显学篇》中也对于儒、墨二家建设的古史根本破坏。他道：

孔子、墨子俱道尧、舜而取舍不同，皆自谓真尧、舜；尧、舜不复生，将使谁定儒、墨之诚乎？殷、周七百余岁，虞、夏二千余岁，而不能定儒、墨之真；今乃欲审尧、舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎？无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。故明据先王，必定尧、舜者，非愚则诬也！

他把“言必称尧、舜”的人定为“非愚则诬”，断得何等痛快。尧、舜尚且如此，尧、舜以前的许多古帝王当然更无存在的价值了。在战国的怒涛激浪之中竟有这样独立批评的议论，真不能不令人钦服。

淮南王安集合了一班博学的门客，著了一部书，里边虽也把古史讲得天花乱坠，毕竟有些拆自己壁脚的聪明话。《缪称训》云：

三代之称，千岁之积誉也。桀、纣之谤，千岁之积毁也。

又《氾论训》云：

今夫图工好画鬼魅而憎图狗马者，何也？鬼魅不世出而狗马可日见也。夫存危治乱，非智不能；而道先称古，虽愚有余。

他把“道先称古”譬之“画鬼魅”，真是把当时的古史传说一椎打碎了。即此可见那时人的头脑也有很清醒的，只是少数的清醒敌不过多数的糊涂而已。

除了正面反对之外，还有因神话传说的不合理而强辞以解释的。例如战国时传说“黄帝四面”，这当然说他一个脖子上长着四张脸。因为这是神话，就有人替它解释：

子贡问于孔子曰：“古者黄帝四面，信乎？”孔子曰：“黄帝取合己者四人，使治四方，不谋而亲，不约而成，大有成功，此之谓‘四面’也。”《太平御览》七十九引《尸子》。

经此一解，“四面”的神话就成了“四人治四方”的人事了！又如那时传说，云“黄帝三百年”，这当然说他活了三百岁或做了三百年的皇帝。又有人觉它不合理，替它解释道：

宰我问于孔子曰：“昔者予闻诸荣伊，言黄帝三百年。请问黄帝者人邪，抑非人邪？何以至于三百年乎？”孔子曰：“……生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰‘三百年’。”《大戴礼记·五帝德》。

经此一解，“三百年”就成了“发生三百年的影响”了。又如那时传说，有一种兽名为夔，“状如牛，苍身而无角，一足，……其声如雷，……黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里”；《山海经·大荒东经》。因为有这雷声鼓的传说，于是讹传夔为乐官，《左传》昭二十八年。仍说这位乐官是一足。有人觉得它不合理，替它解释道：

鲁哀公问于孔子曰：“乐正夔一足，信乎？”孔子曰：

"昔者舜欲以乐传教于天下，乃令重、黎举夔于草莽之中而进之，舜以为乐正。夔于是正六律，和五声，以通八风，而天下大服。重、黎又欲益求人。舜曰：'夫乐，天地之精也，得失之节也，故唯圣人为能和，乐之本也。夔能和之以平天下，若夔者一而足矣。'故曰'夔一足'，非一足也。"《吕氏春秋·察传》。

经此一解，"一只脚"就成了"一个就够了"。从这三个例上，我们可以知道，当时人的智力已不能再信神话，他们和我们的怀疑正在同一点上出发。不过他们的胆子小，不敢明说它假，于是替它设法解释。而又因胆子小，不敢自己负解释的责任，于是把这些解释的话推托在孔子的身上。因此，出发点虽在辨伪，但是结果则反而成了造伪：造了孔子的假话和古代的伪史来破除神话。不过这样总比胡乱信仰的好一点，因为它已经有了别择真伪的萌芽了。

自从秦始皇焚《诗》、《书》、百家语，战国文化受了一次大摧残。汉惠帝时，始除挟书之律。文帝时，刚想到《尚书》，寻得了伏生，传下二十八篇。武帝时，广开献书之路。成帝时，又使谒者陈农求遗书于天下，令刘向、任宏等共同编校。西汉的皇室用了二百年的力量，把许多古籍和当代著述作一次大结集。汉人本是最缺乏历史观念的，只因校书的人看见的东西多了，不由得不因比较而生判断，于是许多书籍就被定为伪书。今将《汉书·艺文志》所记的录下：

《太公》二百三十七篇——近世又以为太公术者所增加也。

《文子》九篇——与孔子并时而称周平王问，似依托者也。

《周训》十四篇——人间小书，其言俗薄。（颜《注》引《别录》）

《黄帝君臣》十篇——起六国时，与《老子》相似也。

《杂黄帝》五十八篇——六国时贤者所作。

《力牧》二十二篇——六国时所作，托之力牧。力牧，黄帝相。

《黄帝泰素》二十篇——六国时韩诸公子所作。（颜《注》引《别录》云："或言韩诸公孙之所作也。言阴阳五行，以为黄帝之道也。"）

《孔甲盘盂》二十六篇——黄帝之史，或曰夏帝孔甲，似皆非。

《大命》三十七篇——传言禹所作，其文似后世语。

《神农》二十篇——六国时诸子疾时怠于农业，道耕农事，托之神农。

《伊尹说》二十七篇——其语浅薄，似依托也。

《鬻子说》十九篇——后世所加。

《师旷》六篇——见《春秋》，其言浅薄，本与此同。似因托也。

《务成子》十一篇——称尧问，非古语。

《天乙》三篇——天乙谓汤，其言非殷时，皆依托也。

《黄帝说》四十篇——迂诞，依托。

《封胡》五篇——黄帝臣，依托也。

《风后》十三篇——黄帝臣，依托也。

《力牧》十五篇——黄帝臣，依托也。

《鬼容区》三篇——黄帝臣，依托。

这样的举发它们的依托和增加，明定它们的时代和作者，更和今日的我们的态度相像。不过他们批评的范围只限于诸子百家语，而我们今日则要扩而充之以至于《诗》、《书》而已。

最有辨伪的眼光，且已把战国时的伪史作一番大淘汰的工作的，是司马迁。他生值汉家全盛时代，又有很好的家学，又居了全国文化中心的官职，《太史公自序》："天下遗闻古事靡不毕集太史公。"再加以好游历的习性，亲见过许多历史遗迹，民情风俗，于是"网罗天下放失旧闻"，写成了一部空前的著作——

《史记》。这是中国第一部“究天人之际，通古今之变”的整个历史记载。他对于上古的事情都不勉强充做知道；把觉得可疑的都删芟了。他的审查古史料的标准，曾在《伯夷列传》上宣布出来：

> 夫学者载籍极博，犹考信于《六艺》。《诗》、《书》虽缺，然虞、夏之文可知也。尧将逊位，让于虞舜；舜、禹之间，岳牧咸荐，乃试之于位；典职数十年，功用既兴，然后授政，示天下重器，王者大统，传天下若斯之难也。而说者曰：“尧让天下于许由；许由不受，耻之，逃隐。及夏之时，有卞随、务光者。”此何以称焉？太史公曰：余登箕山，其上盖有许由冢云。孔子序列古之仁圣贤人，如吴太伯、伯夷之伦，详矣。余以所闻由、光义至高，其文辞不少概见，何哉？

许由不受尧禅，这个传说自战国至汉流传得普遍极了，司马迁并且亲在箕山上见到他的坟墓，论理真不应不信。但是他决定不为立传，原因是为有了三个负面的理由：（一）此事不见于《虞书》，禅让事也不该这等草率；（二）孔子列举让国的圣贤太伯、伯夷等，但不及于许由；（三）许由没有文辞传下来。因为他已不信逃尧禅的许由，所以就联带及于逃汤禅的卞随、务光。从我们看来，他的思想固然还不及荀子彻底，但其敢于打破传统信仰的胆量已大足使人钦服。试看后来，哪部《高士传》中没有许由们，谁不信他们的逃隐是真事实？即此一端，可见司马迁的眼光是怎样的卓绝。诚然，《史记》这部书也常被人批评为不谨慎，但他的“载籍极博，犹考信于《六艺》”这个标准，在考古学没有发达的时候，实在不失为一种有效的方法，尤其是在战国、秦、汉间百家异说杂然并

起的时候，因为《六艺》中的史料比较还算纯粹，著作时代也是比较的早呵。

《六艺》中的《尚书》是始于尧、舜的；还有《礼》家杂记的《五帝德》和《帝系姓》，虽然"儒者或不传"，究竟还为一部分的儒者所信，这两篇中的历史系统是从黄帝开始的。司马迁在他自己所立的标准之下，根据了这些材料来写史，所以他的书也起于黄帝。黄帝以前，他已在传说中知道有神农氏、《五帝本纪》。伏羲、《自序》无怀氏和泰帝，《封禅书》。但他毅然以黄帝为断限，黄帝以前的一切付之不闻不问。这件事看似容易，其实甚难；我们只要看唐司马贞忍不住替他补作《三皇本纪》，就可知道他在方士和阴阳家极活动的空气之中排斥许多古帝王是怎样的有眼光与有勇气了。

他虽承认有黄帝，而好些黄帝的记载他都不信。所以他说：

> 予尝读《谍记》，黄帝以来皆有年数，《三代世表》。

似乎可以在他自己书中排出一个综合的年表来了，然而他决绝地说：

> 稽其历谱谍，终始五德之传，……咸不同乖异。夫子之弗论次其年月，岂虚哉！同上。

他因为把各种年表比较的结果，没有一种相同，觉得与其任意选取一种，不如干脆缺着，所以共和以前但记世数。我们只要看《史记》以后讲古史的书有哪几种是没有共和以前的年数的，就可以知道他的裁断精神是怎样的严厉和确定了。

他既定下了这样的标准，就随处把它使用。我们在《史记》里，可以看到以下的许多话：

> 学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而

百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。《五帝本纪》。

五帝三代之记，尚矣。自殷以前，诸侯不可得而谱，周以来乃颇可著。《三代世表》。

神农以前，尚矣。盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰余。《历书》。

农工商交易之路通，而龟贝金钱刀布之币兴焉，所从来久远。自高辛氏之前尚矣，靡得而记云。故《书》道唐、虞之际，《诗》述殷、周之世，……以礼义防于利。《平准书》。

故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也。《大宛列传》。

自古帝王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。唐、虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。《龟策列传》。

夫神农以前，吾不知已。至若《诗》、《书》所述虞、夏以来，……使俗之渐民久矣。《货殖列传》。

维三代尚矣，年纪不可考，盖取之谱牒旧闻本于兹。《自序》。

他一说到上古，就叹一声“尚矣”，于是接着说，这“不可记”了，“不可考”了，“吾不知”了，“余不敢言”了。这种老实承认不知道的态度，试问比了一班儒者自以为万事万物都能明白，虽是文献无征之世也可用了排列法来排出它的制度的，要光明磊落了多少？

司马迁以前，讲古史的人多极了。三代以前固然是“尚矣”。但正因它“尚矣”，所以才有话说，才有说不尽的话。我们只要一看《汉书·艺文志》，便可知道在司马迁之世是时代

愈古则材料愈多的。但他竟决意把历史范围最小的《六艺》做标准，合于这个标准的收进来，不合于这个标准的打出去，于是这一大堆灿烂夺目的古代材料都成了历史的异端外道。他不肯收受这时代给与他的聪明，而只会读平凡的书，使无数瑰玮的故事失去了历史的地位，这不是他的大魄力是什么！

一一、司马迁与郑玄的整齐故事

上面说的，是战国、秦、汉间人的辨伪：在这一方面，司马迁应为功首。下面说的，是两汉的儒生和经师因整理材料而造伪；在这一方面，司马迁固非罪魁，但也应当担负一部分的责任。

“考信于《六艺》”固然不失为一个审查史料的标准，但倘使没有别的附加条件，这标准也会嫌太简单的。他所谓《六艺》，是包括经和传而言的，然而这些文字来路非一，时代又非一，经和传已常相牴牾，经和经又自相牴牾；在这种情形之下，他应取怎样的态度呢？何况经传的材料不够用，他毕竟要登用诸子百家之言，又要采取传说；这里边矛盾冲突之处当然不知有多少。他倘使没有别的办法去解决这些问题，那么，他虽是志在“考信”而依然无济于事。

不幸，他为时代所限，不能得着很好的方法。他在《自序》里说，“厥协《六经》异传，整齐百家杂语”，这就是他的方法。《六经》的异传，他要调和；百家的杂语，他要整齐。他不能把记述一事而互相差异的材料，断定这个真，那个伪；他只能说这个那个一齐对，把那些杂异之处想法安插的得当。这种“整齐故事”的方法，是汉代的儒生和经师的基本方法，

其结果不知为学术界中缠上了多少葛藤，真所谓“治丝而棼之”。例如三代的天子本皆称王，所以合称则为“三王”，这本是无疑的事实。但司马迁也许为了想不出舜把帝位禅禹，为什么禹要改称为王，也许因看见商代的王有帝甲、帝乙、帝辛，就觉得夏、商之君的阶位亦当为帝，所以他就一个一个地代他们加上尊号为帝某某，甚至于“夏后启”一名已有“后”字表明了他的阶位，而亦重床叠屋地称为“夏后帝启”。到了周代，他看见文王、武王、成王、康王都直称为王，不好再称他们为“帝某王”了，于是在《殷本纪》的末尾记上一笔，“周武王为天子，其后世贬帝号，号为王”。照他所说，三代中只有一代称王，云何而称为“三王”？又为什么虞、夏、商、秦均为帝，只有夹在中间的周贬称为王？这不是因整齐故事而造出的伪史吗？又如周人称王自太王始，其后为王季、文王，原是《诗》、《书》中很明显的事实。但他相信了当时《诗经》学家的话，以为“诗人道西伯，盖受命之年称王”，于是称王自文王始，而太王、王季俱为追尊。既为追尊则当时不得称王，所以他称太王为“古公”，王季为“公季”。“古公”二字还算有根据，“公季”则直是杜撰之名。这不又是为了整齐故事而造出的伪史吗？其他如《左传》中的“四凶族”和《尧典》的“四罪”，明明是一事的异说，但他为要厥协整齐，遂载四凶族于《舜本纪》历试时，而载四罪咸服于《尧本纪》舜摄政时，逼着舜重演了一回。又如《鲁世家》中，既已从《金縢》之说，说武王病时，周公请以身代，又从杂说，说成王少时病，周公在神前自己认罪：好像他老是自愿替死似的。又如《孔子世家》中，既从《论语》，说孔子“不语怪、力、乱、神”，而又集录《国语》中的许多关于孔子的

神怪之谈，好像他真有二重人格似的。这都是他碰到了冲突抵牾的材料时，不懂得别择而只懂得整齐的成绩。这样做去，旧问题还没有解决，新问题又出来了。他虽不是有心造伪，而只缘他所用的方法会随时引诱他造伪，所以他传给我们的困累并不比战国人减少。

东汉之世，学者们的智慧群趋于训诂一途，论理应当作些客观的研究。但因当时的历史观念不够，所以训诂的方式不是随文敷义，就是附会曲解。他们的目标在于贯通群经，而实际则是张冠李戴，错配鸳鸯，弄得一塌糊涂。训诂中最有权威的是郑玄，他曾遍注群经，学问最博，而留下的新问题也最多。《六经奥论》中《六经注疏辨》曾批评他道：

> 大抵郑氏学长于《礼》而深于经制，故先注《礼》而后笺《诗》；至于训诂，又欲一一求合于《周礼》，此其所以失也。如注《定之方中》“骒牝三千”，则举天子之制十有二闲。如注《采芑》“其车三千”，则举《司马法》兵车之数。如注《甫田》“岁取十千”，则举井田一成之制。如注《棫朴》“六师及之”，则曰“殷末之制，未有《周礼》”。如此之类，则束缚太过；不知诗人一时之言，不可一一牵合也。康成长于《礼》，以《礼》言《诗》，过矣。

他为什么要这样？只因他与司马迁抱着同样的心思。《后汉书》载郑玄的《戒子书》云：“但念先圣之玄意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才。”可见他一生的才力全用在“思整不齐”上了。他不想想：“物之不齐，物之情也”，为什么老要这样的削足适履呢？

他的经注，可驳的实在太多了，现在只举《诗》、《书》首

篇中数事以见其大概。

《尧典》开头说“曰若稽古帝尧”，足见作者承认自己远在尧后，并不想冒充唐、虞时代的著作。但郑玄一定要认为唐、虞时作，而又碍于这样明显的证据，于是异想天开，说：

稽，同也；古，天也：言尧上同于天也。

这样一来，也就混过去了，《尧典》就真成了唐、虞时的著作了。《周礼》有天、地、春、夏、秋、冬六官；《尧典》中则有九官，又有四岳，又有羲、和，和《周礼》不合。他一心要打通这个隔阂，好使周公的制度即是尧、舜的制度，如此一方面可以抬高《周礼》的地位，一方面又见圣圣传心的事实。于是他说：

尧既分阴阳为四时，命羲仲、和仲、羲叔、和叔等为之官，又主方岳之事，是为四岳。

这样一来，“羲、和”就和“四岳”合为一了。他又说：

此命羲、和者，命为天地之官。

这样一来，“羲、和”又即是“天官、地官”了。他又说：

盖春为秩宗，夏为司马，秋为士，冬为共工，通稷与司徒，是六官之名见也。

于是伯夷为“春官”，皋陶为“秋官”，垂为“冬官”，合上羲、和便是六官了。后世编辑唐、虞官制的人，根据了他的说法，就可径把《周礼》六官写上去了。这是不是又新添了一笔伪史？固然从我辈看来，《尧典》的本身已伪，所载的官制必不可信，但这总还不失为《尧典》作者的一个独立的理想。独奈何把绝不相干的《周礼》硬配上去，逼得它成为非驴非马的一种东西呢？而且《尧典》命官，皋陶既诛剿“寇贼奸宄”，又制止“蛮夷猾夏”，若依《周礼》来说，他乃兼任夏、

秋二官，然而他的官名只有一个“士”字。郑玄既把士定为秋官了，然则夏官又在《尧典》的哪里呢？所以，即此硬配的工作，他也未能做好。

提到《诗经》的第一篇《关雎》，那更可笑。“窈窕淑女，君子好逑”，用我们的话说来，“美好的女子，是公子哥儿们所喜欢追求的”，原是一句很寻常的话。《毛传》说“幽闲贞专之善女，宜为君子之好匹”，把动词的“好”解作形容词，把无限动词的“逑”解作名词，已嫌牵强，但还勉强说得过去。一到郑玄的《笺》，他说：

> 怨耦曰仇。言后妃之德和谐，则幽闲处深宫贞专之善女，能为君子和好众妾之怨者。言皆化后妃之德不嫉妒，谓三夫人以下。

这简直令人堕入五里雾中，莫名其妙！站在那一边的还是君子；但站在这一边的有后妃，有善女，三夫人以下。又有众妾之怨者，真不知道这一大群女子是从哪里来的？于是下面的“参差荇菜，左右流之”就成了：

> 后妃将共供。荇菜之菹，必有助而求之者，言三夫人九嫔以下皆乐后妃之事。

而“寤寐求之”亦就成了：

> 后妃觉寐则常求此贤女，欲与之共己职也。

求了来怎样呢？

> 贤女之助后妃共荇菜，其情意乃与琴瑟之志同。……琴瑟在堂，钟鼓在庭，言共荇菜之时，上下之乐皆作，盛其礼也。

本来是一首男女慕悦的诗，现在慕悦者成了后妃，被慕悦者成了助后妃祭祀的贤女，中间又插入了和好众妾之怨的三夫

人。这是不是空中楼阁？依照他的《诗谱》，这是文王时诗，这位后妃岂不成了太姒？后世作周史的人，根据了他的话，自然太姒要做梦求贤，求了来要共供荇菜，要上下之乐皆作以盛其礼了。这是不是又添上了一笔伪史？

像这样的胡闹话，一部《十三经注疏》里不知有多少。经书，是地下实物没有进入学术界以前的惟一古史材料；注疏，又是国家颁行的具有权威性的解释。一班读书人，谁不受它们的影响？二千来年学术界的所以乌烟瘴气，它们不能不负绝大的责任。读者不要以为我们有意指摘他们，我只望具有一点现代的理性的人们去把他们的书读一下。我写到这里，正读《尔雅·释地》，就把这篇中的"九州"举出来做个例罢。

九州之制，《尚书》中的《禹贡》和《周礼》中的《职方》各有一个而不相同。《禹贡》既言禹，照前人之说当然是虞、夏时事。《职方》既在《周礼》，照前人之说当然是周时事。这两篇所说的九州不同，一般人当然看作夏制和周制的不同。商呢，书上没有提起。所以班固在《汉书·地理志》的叙论上说，"殷因于夏，亡所变改"，可见到了东汉的初年，学术界还承认商的九州即是夏的九州。当王莽之世，出了一部《尔雅》，其中《释地》一篇多半钞袭《吕氏春秋》和《淮南王书》而成。因此，其中的九州之名和《吕氏·有始览》全同，只有一个州名不同：《吕览》说"东方为青州，齐也"，《尔雅》说"齐曰营州"。然而青州、营州之名虽异，而它对象的齐则相同。齐没有二国，所以营州即是青州，——不过从五行上定名，东方为青色，齐在东，故曰青州；从都邑上定名，齐都营丘，故曰营州而已。《吕览》的九州既没有指出是哪一代的制度，《尔雅》之说当然和它一样。不幸《尔雅》

是《六艺》的附庸，诵读的人既多，附会之说就起。东汉时，李巡作《尔雅注》，就直断这九州为殷制。《经典释文》引。所以然之故，当然因为它和夏制和周制都不同。“既不是夏，又不是周，那不是殷吗！”这是他的感觉。从此以后，孙炎、郭璞继继绳绳，都说是殷制，这件故事就这样地实定了！这是一件。

《尧典》中有“肇十有二州”之语；这十二州的名目，书上没有写，所以在西汉人的解释中都不曾具体指出。就是班固的《地理志》，也只说“尧遭洪水，天下分绝为十二州”，举不出十二个州名来。自从《尔雅》在学术界上占了地位，于是马融首先说：

> 舜以冀州之北广大，分置并州；燕、齐辽远，分燕置幽州，分齐为营州；于是为十二州。《史记·五帝本纪集解》引。

他的根据，第一是《禹贡》上的“冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍”，第二是《职方》增出的“幽、并”，第三是《尔雅》异名的“营”。他说，禹定的本是九州，舜嫌冀州太大，分为冀、并二州；又嫌东方辽远，更在冀、兖、青间分出幽、营二州：九州加了三州，恰成十二，这不是奇巧的事吗！从此以后，郑玄、《伪孔》依声学舌，舜的十二州名就这样地实定了！这是又一件。

《尔雅》作者嫌“青”的一名不固定，山东半岛固以居东方而名青，山东南部和江苏北部的徐州也在东方，何尝不可名青。所以援用冀、雍的办法，以邑名为州名而改为营。想不到就为这一个“营”字，竟注定了殷的九州名和舜的十二州名！这不但是虞、夏、商、周的人想不到，就是《尔雅》的作者也何曾想到。然而唐、宋

以来，讲地理沿革史的人又哪一个敢违背了这些东汉人所决定的事实？因此，我们所看见的历史地图，就尽多了《虞舜十二州图》和《尔雅殷制图》。“俗语不实，流为丹青”，经学家给我们上的当，我们已是够受的了！

一二、东汉的疑古

在这漫天的乌烟瘴气之中，我们的学术史是不是已堕入了黑暗时代？那也不尽然。“跛者不忘履，瞽者不忘视”，这辨伪的一线曙光总是存在的。现在随便举几个例。

《泰誓》，战国时本来有的，所以诸子书中屡屡引到。不幸伏生的《尚书》没有这一篇，直到武帝之世方说在河内发现。当时的儒生把伏生的二十八篇上配二十八宿，把《泰誓》一篇当作北斗，《论衡·正说》。可见此篇地位之高。但最善附会的马融忽然理性发现，批评道：

> 《泰誓》后得，案其文似若浅露。又云“八百诸侯不召自来，不期同时，不谋同辞”，及“火复于上，至于王屋，流为雕；五至，以谷俱来，举火”，神怪，得无在子所不语中乎？又《春秋》引《泰誓》曰：“民之所欲，天必从之。”《国语》引《泰誓》曰：“朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克。”《孟子》引《泰誓》曰：“我武惟扬，侵于之疆，取彼凶残，杀伐用张，于汤有光。”孙卿引《泰誓》曰：“独夫受”。《礼记》引《泰誓》曰：“予克受，非予武，惟朕文考无罪；受克予，非朕文考有罪，惟予小子无良。”今文《泰誓》皆无此语。吾见书传多矣，所引《泰誓》而不在《泰誓》者甚多，弗复悉记。略举五

事以明之，亦可知矣。《尚书正义·泰誓》篇首引马融《书序》。

这一段文字有见解，有证据，宛然阎若璩《尚书古文疏证》的缩影，几乎使我不信为汉人文字。他的话说得这样有力，所以后来伪造《古文尚书》的人重作《泰誓》时就把他所反对的神怪之语一齐删削，又把他所提出的古书中所引的《泰誓》一齐收入了。

《月令》，为天子居明堂的大政，由战国至西汉酝酿了数百年而撰成的大文字，我不信为《吕氏春秋》所原有，理由太长，俟别论。在东汉时占有极大的势力。因此，这篇东西既录入《逸周书》，又录入《小戴记》。事情真奇怪，那位最长于拉扯牵合的郑玄偏会提出异议。他道：

> 《月令》本《吕氏春秋》十二《月纪》之首章也，以礼家好事钞合之，后人因题之名曰《礼记》，言周公所作。其中官名时事多不合周法。《礼记正义·月令》篇首引郑玄《三礼目录》。

他又道：

> 凡此车马衣服，……非周制也。《周礼》，朝、祀、戎、猎，车服各以其事，不以四时为异。又《玉藻》曰："天子龙衮以祭，玄端而朝日，皮弁以日视朝"，与此皆殊。《孟春》"衣青衣，服仓玉"下注。
>
> 三王之官，有司马，无太尉。秦官则有太尉。今俗人皆云周公作《月令》，未通于古。《孟夏》"命太尉"下注。

话说得这样决绝，也迥异于他的"思整不齐"的常态。推原其故，就为他熟读了《周礼》，拿所谓周公作的《周礼》和又一所谓周公作的《月令》相较，就呈露了很多的牴牾；他既决认《周礼》为周公作，只得反对《月令》为周公作了。可

见一个学者只要肯把多种材料作比较的研究而不想穿凿附会，他自然会得走上了辨伪的一条路。

其他，如卢植的疑《王制》，临硕的疑《周礼》，何休的疑《左氏》和《穀梁》，都是东汉时的佼佼者。至于王充《论衡》，对于古籍和传说无所不疑，为中国思想史上的一部伟大著作，那更不用我介绍了。

我现在想特别介绍的是两部书，一是许慎的《五经异义》，一是王肃的《孔子家语》。读者要疑我举得太不伦不类了吗？请听我讲下去。《后汉书·许慎传》云：

慎以《五经》传说，臧否不同，于是撰为《五经异义》。

可见他著书的着眼点在于比较同异。本来《白虎通德论》也是由比较同异来的，东汉章帝建初四年，诏诸儒于白虎观考论《五经》同异，作《白虎通德论》，见《后汉书·杨终传》及《班固传》。但那书在比较之后作主观的取舍，乃是求取信仰的正鹄；而这书将各家同异之点一一胪陈，目的乃在显示他们的真相。固然在显示了真相之后也要加以别择，但这就是批评的态度而不是信仰的态度了。可惜这书已亡，虽经清代学者细心搜集，总不能完全。不然，我们研究汉代学术史时不知便利了多少呢。

这里不便详引，摘写数条以见其方法：

《今尚书》欧阳说：春曰“昊天”，夏曰“苍天”，秋曰“旻天”，冬曰“上天”：总为“皇天”。《尔雅》亦然。《古尚书》说云：天有五号，各用所宜称之：尊而君之则曰“皇天”，元气广大则称“昊天”，仁覆愍下则称“旻天”，自上监下则称“上天”，据远视之苍苍然则称“苍天”。谨按：《尚书》，尧命羲、和“钦若昊天”，总敕四

时、知"昊天"不独春。《春秋左氏》曰"夏四月己丑，孔子卒"，称"旻天不吊"，时非秋天。《周礼·大宗伯疏》等引。

《公羊》说"讥二名"，谓二字作名若魏曼多也。《左氏》说：二名者，楚公子弃疾弑其君，即位之后改为熊居，是为二名。许慎谨案：文、武贤臣有散宜生、苏忿生，则《公羊》之说非也。《礼记·曲礼》上《正义》引。

《诗齐、鲁、韩》，《春秋公羊》说：圣人皆无父，感天而生。《左氏》说：圣人皆有父。谨按：《尧典》"以亲九族"，即尧母庆都感赤龙而生尧，尧安得九族而亲之？《礼谶》云，"唐五庙"，知不感天而生。《〈毛诗·生民〉正义》引。

这样的先叙今文学说，次述古文学说，再提出证据，加以批评，实在是一种有组织的辨伪著作，以前所没有见过的。固然，他也许挟了家派的成见，站在古文学的立场上来驳今文，也许他的证据很薄弱，批评很陈腐，但无论如何，这种方式和态度确是值得称赞的。尤其在东汉的乌烟瘴气的时代，他能有这种分析的头脑，我们不该不尊敬。

《孔子家语》，不但是一部伪书，而且是一部杂凑书，我现在把它列在辨伪类里，似乎是笑话。但读者须知，这是王肃的造伪以辨伪的手段。在王肃的时代，郑玄的学说正极昌盛，王肃眼见他的说话有许多错误，然而一班学者把他捧作教主，有什么法子可以打倒他？他只得假托圣言，造此一书。既作此书，遂作《圣证论》，拿圣人的证据来压倒郑玄。固然里边夹着许多好胜的私见，但也未尝没有公义。

郑玄是最信谶纬的，他常用谶纬之说来注经，把几部经

书染上了很浓重的神话色彩。例如《礼记·大传》里有两句话：

> 礼：不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。

固然“祖”和“祖之所自出”的分别是一个含糊的问题，但并没有涉及神怪。郑玄作注，就说：

> 凡大祭曰禘。……大祭其先祖所由生，谓郊祀天也。王者之先祖皆感太微五帝之精以生，——苍则灵威仰，赤则赤熛怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁光纪，——皆用正岁之正月郊祭之，盖特尊焉。

这种迂怪之谈，使得理智较强的王肃忍受不下。所以他在《家语》的《五帝篇》里写道：

> 天有五行：木、火、金、水、土，分时化育以成万物；其神谓之五帝。

又自己作注释道：

> 五帝，五行之神，代天生物者。后世谶纬皆为之名字，亦为妖怪妄言。

这就把灵威仰，赤熛怒等的奇怪名字扫除了。又写道：

> 古之王者易代而改号，取法五行。五行更王，终始相生，亦象其義。故其为明王者而死配五行：是以太皞配木，炎帝配火，黄帝配土，少皞配金，颛顼配水。…五行佐成上帝而称五帝；太皞之属配焉，亦云帝，从其号。

又自注道：

> 法五行更王，终始相生。……而谱说乃谓五精之帝下生王者，其为蔽惑无可言者也。

这又把郑玄的“王者之先祖皆感太微五帝之精以生”的说话

打破了。郑氏说王者的祖先是天上的五帝，上帝们把自己的血统降到世上，就成了人间的五帝；王氏说五行之神为五帝，和人间的明王本没有联属的关系，人间的明王死了之后，后人把他们上配五帝，他们方发生了关系：这是二家的根本歧异之点。五行是自然界的现象，并非怪物；明王死了才配五行之神，也没有什么神秘；明王既非感五帝之精以生，当然有他们人世的祖先：这是王氏的一贯的见解。因此，他在《圣证论》里就有下面一段话：《圣证论》已佚，这是《礼记正义》作者所引的。

> 《祭法》："有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧。"案《圣证论》以此"禘黄帝"是宗庙五年祭之名，故《小记》云："王者禘其祖之所自出，以其祖配之。"谓虞氏之祖出自黄帝，以祖颛顼配黄帝而祭，故云"以其祖配之"。依《五帝本纪》，黄帝为虞氏九世祖；黄帝生昌意，昌意生颛顼，虞氏七世祖。以颛顼配黄帝而祭，是"禘其祖之所自出，以其祖配之也"。

这种话看似平常，而骨子里则是对于谶纬的大反动，不知肃清了多少迷信。清代的经学家因为尊重郑玄的缘故，把王肃做了攻击的目标。我在这儿，敢平心地说一声：王肃的见解实在远出于郑玄之上。

一三、结　　论

上面所说的战国、秦、汉间的造伪和辨伪的事实固嫌太略，但大致也可以看出一个趋势来。战国是一个大时代，什么都须创新，然而"创新"的事业却掩护在"复古"的口号

之下，所以那时无论什么制度和思想都会反映到古代去，好像水上楼台的倒影，于是战国的灿烂成为古代的灿烂，战国的矛盾冲突成为古代的矛盾冲突。到了秦，他们虽不唱复古的口号，但秦、汉间的好古的学者们仍把秦的制度和思想往上推，一直推到了皇古，逼得“事不师古”的始皇竟处处追踪了古人。汉代承袭秦制，创新不多，所以除了王莽一朝之外，伪托的古也不多；但因那时是消化古文化的时候，而历史观念不发达，一班学者没有学得整理的技能，偏任了头一批整理的工作，遂把古代文籍史事弄得一塌糊涂，要待我们将来费了不知多少力气之后才有恢复原状的希望。所以我们可以说：战国大都是有意的作伪，而汉代则多半是无意的成伪。我们对于他们一概原谅，我们决不说：“这是假的，要不得！”我们只要把战国的伪古史不放在上古史里而放在战国史里，把汉代的伪古史也不放在上古史里而放在汉代史里。这样的结果，便可使这些材料达到不僭冒和不冤枉的地步而得着适如其分的安插。这便是我们今日所应负的责任。

附　　言

这篇文字原是《崔东壁先生遗书序》的一部分。《东壁遗书》是民国十年以来所标点的，到十四年本已完工；不幸我好求完备的习性祛除不了，总觉得应当加些新材料进去。继续搜访，到今十年，新材料居然加进不少，而书则至今未能出版，无以餍一般爱读者的期望，歉仄已极。去年春、夏间，逼着自己做一篇序文，要把二三千年中造伪和辨伪的两种对抗的势力作一度鸟瞰，使读者们明白东壁先生在辨伪史中的

地位，从此明白我们今日所应负的责任。不幸人事太多，找不到整段的时间作此长文，旋作旋辍，只写成了战国、秦、汉间的一段，而很重要的谶纬则尚未叙及（在这一年中，必作为专文发表）。其后西北旅行，盘桓逾月，家母病逝，丧居一年，始终没有能续写。今春在苏州，颇想动笔，而一切材料都不在手边，空中楼阁搭不起来，只得把整理《东壁遗书》的经过写一短序，送沪付印，这篇未完之稿就搁下来了。这次回平，承《史学年报》索稿，因把此序略加修饰，易为本题发表。将来倘有时间，许我续作，那么这篇"造伪和辨伪史"自必做完，因为汉以下的材料我已收集了些，其中的问题不多，只要有时间总是可以写下去的。

年来颇少作议论文字，此篇直是破例；而且因为牵涉太广，以致有的地方太粗浅，有的地方有罅漏，自己也觉得不能满意。请读者诸君千万当作谈话看而不要当作论文看，使我可以减轻一点罪戾！

我想借着这个机会发表我的两种牢骚；如果读者们不厌其烦，请看下去。其一，我这几年真太忙了，不但想作的文不能作，就是想读的书也不能读。固然也缘我自己好事，这样那样都想做，但社会上加给我的负担实在太重了，使得我不喜欢做的这样那样也只得做，我真有些支持不下了！如果读者们是真实的爱我而希望我在这一生中完成了我所应做的工作的，那么，凡是可以不压在我肩上的事情还是不再送给我罢！其二，五六年来，时时看见诋斥我的文字，固然我很愿意虚怀接受，但有许多简直是不该接受的。我有时也很想回答，稍尽彼此琢磨之意，可怜我再没有时间作此等事，也就搁下来了。现在把我的意见写几句在下面，算做总答覆。以

前中国的上古史材料只限于书本的记载，记得我在幼时就把马骕《绎史》看作上古史的全部，恐怕那时存这心理的不止我一个人吧。我开始辨古史在民国十年，那时中国的考古工作只有地质调查所做了一点，社会上还不曾理会到这种事，当然不知道史料可从地底下挖出来的。那时唯物史观也尚未流传到中国来，谁想到研究历史是应当分析社会的！我在那时，根据六经、诸子，要推翻伪古史而建设真古史，我自己既觉得这个责任担当得起，就是社会上一般人也都这般的承认我，期望我。从现在看来，固然可笑，但论世知人，知道了那时的环境是怎样的，也就不必对于我作过分的责备。其后考古学的成绩一日千里，唯物史观又像怒潮一样奔腾而入，我虽因职务的束缚，未得多读这方面的著作，但我深知道兹事体大，必非一手一足之烈所克负荷，所以马上缩短阵线，把精力集中在几部古书上。我常想，也常说：我只望做一个中古期的上古史说的专门家，我只望尽我一生的力量把某几篇古书考出一个结果。我决不敢说，也决不敢想：中国的上古史可由我一手包办。事实具在，只要一看《古史辨》第二册以下的自序便知。我以为各人有各人的道路可走，而我所走的路是审查书本上的史料，别方面的成绩我也应略略知道，以备研究时的参考，我决不愿阻挡别人的走路。我自视只是全部古史工作中的某一部分的一员，并不曾想夺取别人的领导权而指挥全部的工作。我的工作是全部工作的应有的一部分，决没有废弃的道理；如果这一部分废弃了，无论是研究考古学或唯物史观的，也必然感到不便。建筑一所屋子，尚且应当有的人运砖，有的人畚土，有的人斫木，有的人砌墙，必须这样干了方可有成功的日子。各人执业的不同，乃是一件

大工作下面必有的分工，何尝是相反相拒的勾当！若以为工作既异，便应相打，心眼儿如此窄隘，只配去三家村里做小手工业，那可到大都市办大工厂！所以除非说考证古文籍的工作是不该做的，才可使顾颉刚的工作根本失其存在的理由；倘使不这样说，那么这项工作就决没有推翻的可能，至多只有在某一考证问题上应当驳正，某一考证材料上应当订补而已。我深信，在考证中国古文籍方面不知尚有多少工作可做，尽我们的一生也不过开了一个头而决不能终其事。这条路遥远得很，个人的生命终嫌太短，没有恒心的人和急功的人不必来走，不来走的人也不必对我们干生气。我更希望人们，彼此应当知道学问领域之大而自己能力之小，不要像河伯一般，看见泾、渭之间不辨牛马，就自以为"天下之美为尽在己"。能够这样，彼此才有合作的可能，而中国的学术界也才有了发扬光大的日子！

廿四，七，廿六，顾颉刚记。

后　　记

此文原载燕京大学《史学年报》第二卷第二期，收入《古史辨》第七册时，作了一些文字上的修改。后来顾师在他自存的一本《古史辨》第七册上，又作过一些校订。收入本书时，都照改了。每节前原来没有标题，在他自存的这本《古史辨》上，曾为第九节到第十二节加了标题，说明他后来想为每一节都加上标题，只是没有全部拟定加上。为此，我也就援例为第一节至第八节各拟补了一个标题。特此说明。编者。

三 皇 考

童 序

凡是讲中国上古史的人，差不多没有不开口就谈“三皇五帝”的；但是“三皇五帝”的问题研究竟是怎么样，又差不多没有人能回答得清清楚楚。聪明些的人们至多知道这些名字的不可靠，而劝人们不必去信它就是了。二千年来，竟没有一个人肯悉心的去寻求出这问题的根柢曲折来，把它整个的托献给人看。

我们知道要考究一个传说的来源，必须首先问明白这一个传说出来的时代，和那时代的社会背景；然后观察其历史上的根据，和这传说本身演变的经过情形。这样才能把问题彻底解决。我们中国上古史上的问题，尽有许多只是中古史上的问题，研究上古传说的人如果只在上古史里打圈子，那里会有解决一切问题的希望。所以我们要明白“五帝”问题，必定要先弄清楚战国、秦、汉间的政治背景和那时代的学术思想；我们要明白“三皇”问题，也一样的必定要先弄清楚

战国、秦、汉以至历代的政治和宗教上的情形。

“三皇”传说起来的原因是这样：战国本是个托古改制的时代，一般思想家眼看着当时时势的纷乱和人民的痛苦，大家都要想“拨乱世而反之正”，大家都提出具体的政治主张来救世；然要谋主张的实行，必先要得当时的君主和人民的信仰，这本来只是学说上的问题；但是不幸，我们的先民向来有一种迷信古初的病根，以为无论什么都是愈古的愈好，愈古代便愈是治世，愈到近代便愈乱了。这种病根，在我想来，是敬祖主义的流弊，是宗法制度的结晶。战国的思想家本来没有什么历史的观念，又囿于这种国民性之下，便不得不编造些谎话出来骗人了。于是他说他的主张是古者某某圣王之道，你又说你的主张是古者某某圣王曾经实行过的；你说你的主张很古，我又说我的主张比你的更古；你讲尧、舜，我便讲黄帝，他更讲神农；思想家的派别愈繁，古史的时代也便愈拉愈长。你把你编造出来的“古”堆在他编造出来的“古”的上面，我更把我编造出来的“古”堆在你编造出来的“古”的上面；在这样情形之下，那向来为人所不知道的“三皇五帝”的一个历史系统便出现了。

战国人的编造古史，本来不必寻什么可靠的材料，只要能拉到的便是；也不管你我的说话会不会冲突，也不管书本上的证据如何；所以这国的祖宗会安在那国的祖宗的上代，甚至于一个人会化身成好几个人。他们还嫌这些花样玩的不够，更把天上的上帝和神也拉下凡来，凑圣帝贤臣的数。这样一来，宗教的传说便变成了真实的历史，而神便也变成了人。“三皇”的传说即是这样起来的。

这篇《三皇考》是顾颉刚师同杨向奎先生合写的。这篇

长文里把“三皇”的来源，同它传说的演变考证得清清楚楚；同时因问题联带的关系，更把“太一”问题也相当的解决了。关于“三皇”的问题，著者们以为：“皇”字在战国以前只当它形容词和副词用，偶然也用作动词，或是有人用它作名字；绝没有用作一种阶位的名词的。第二节。战国以后，本来用以称呼上帝的“帝”字已用作人王的位号，便改用了训美训大而又惯用作天神的形容词的“皇”字来称呼上帝了。在《楚辞》里我们首先看到“东皇太一”和“上皇”“西皇”“后皇”等名词。第三节。到战国之末，“皇”又化为人了。《吕氏春秋》和《庄子》告诉我们一个人帝的“三皇”。第四节。秦王政统一天下，命丞相御史等议帝号，臣下奏说“古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵”，这就是我们最先知道的“三皇”的名号。“天皇”之名，就是从“皇天”倒转来的；“地皇”之名，就是从“后土”翻译来的；“泰皇”或许就是《楚辞·九歌》中的“东皇太一”。凡是用“泰”作形容词的，都含有最高最贵的意思，所以泰皇最贵。——第五节。到了汉代，《淮南子》道“二皇”，“二皇”是介于人神之间的人物。《淮南子》中也有“太皇”，是天的异称；又有“太帝”，即是上帝。——第六节。董仲舒道“九皇”，“九皇”不是一个固定的人物，是一个跟着朝代递嬗的位号。“九皇”后来也变成固定的人物，如《鹖冠子》、《文子》等书所说。——第七节。西汉时“三皇”说消沈，其原因，一：西汉是阴阳说极盛的时候，武帝时，以泰一为天的异名，泰皇即可与天皇并家；又泰一后土对立，天地之神既定，可以不需要再有别的。二：西汉是极注重历法的时代，在天象里有大帝星，有五帝星，所以祭祀之神也只能有泰一与五帝，古史中也只能有泰帝与五帝了。第一二节。到西汉的末年，“三皇”说又显现了。王莽自居

于“皇”，所以他又拾起“三皇”这个名词来应用。王莽时的“三皇”还保存着董仲舒学说的意义，只是一个顺着时代变迁的位号。王莽的“三皇”大约是黄帝、少昊、颛顼。他在《经》《周礼》。《传》《左传》。里插进了“三皇”说的根据，从此“三皇”这个名词就长存于天地间了。（第一三节）。董仲舒的朝代次序的学说只是“黑”“白”“赤”三个统。此外尚有“天统”二字，乃指自然的统绪而言，即是后世所说的“正统”。到了刘歆，把它改变成“天统”“地统”“人统”；因有了这新三统说，《纬书》里便有天皇、地皇、人皇的“新三皇”。于是人皇便占据了泰皇的地位了。第一五节。天、地、人“新三皇”说既出，他们更把伏羲、神农、燧人、女娲、祝融等与“三皇”并合起来。伏羲、神农为“三皇”之二是各说俱同的，还有那一“皇”各说不同。自从郑玄把少昊正式加入“五帝”中，“五帝”成了“六帝”，《伪古文尚书》就把本来为“五帝”之首的黄帝升做了“三皇”，“三皇”之说便确定了。第一六节。后人又把泰皇、九皇、人皇等合并成一人，天皇、地皇与《淮南子》里的“二皇”也并了家；于是“后三皇”在西汉前期的书中也各有着落了。第二〇节。在道教的经典中也有“三皇”，它们的说法颇不一致，大体是把“三皇”分化成三个集团，有“初”、上。“中”、“后”下。“三皇”之别。道教中的“三皇”也是天皇、地皇、人皇，有的也把伏羲、神农、黄帝们拍合上去。——第二一节。《左传》中有“三坟”之名，《周礼》里有“三皇之书”，郑玄们把“三坟”来释“三皇之书”，后人因此造出了《古三坟书》。《古三坟书》是《易经》和《书经》的混合物。第二八节。到了元代，在异民族统治之下，“三皇”又变做了医流的祖师。因为神农有尝药及作《本草》的传说，黄帝有作《内经》的传说，神农、黄帝是“三皇”之二，爽快更把伏羲也硬拉入了医界。自此以后，“三皇”便从最高无上的统治阶级跌成了自由职业者了。第二九

节。

关于“太一”问题，著者们以为：道家们叫“道”做“大”、做“一”或“太一”，《楚辞》里又把“太一”作为神名，东皇太一。这两种意义的“太一”来源谁早谁晚虽难确定，但在战国以前是不见有这个名称的。第八节。到汉武帝时，又有“天神贵者”的“泰一”出来，稍后更有天神的“三一”——天一、地一、泰一出现。“三一”是“三皇”的化身，“泰一”是“泰皇”的化身。“三一”中也以泰一为最贵。——第九节。本来西汉的上帝是沿秦制祠青、白、黄、赤诸帝的，到武帝时换了泰一，五帝降为第二级的上帝了。这是根据谬忌“泰一佐曰五帝”的学说。——第一〇节。武帝时泰帝的故事颇发达，现在我们知道的有两件。泰帝是禹和黄帝以前的人帝，实在也就是泰一的化身。第一一节。自武帝在甘泉立了泰一坛，到成帝时，儒臣提出抗议，天地祀所三十七年间搬了五次。王莽更定祀典，定上帝的整个称号为“皇天上帝泰一”，后来简称为“皇天上帝”，“太一”一名就渐渐的消失了。第一四节。那时的天文家也在星座里规定了天皇大帝及五帝的星辰。《纬书》兴起以后，更给五帝上的这位上帝以“天皇曜魄宝”一个名号。天皇大帝曜魄宝一方面是北辰星，一方面也就是西汉时“天神贵者泰一”的变相。第一七节。到东晋时，太一堕落成了五帝之佐的同辈，“六十二神”中的一神。至唐，曜魄宝也跌到了祀典的第三级里了。推原太一地位降落的缘故，是由于当时天文学说的转变，而民间流传的故事也同样于他有不利。第二二节。后汉时有一种占卜的方法叫“九宫”，“九宫”是太帝太一，即北辰之神。的紫宫，和他的“四正四维”八个行宫；太帝是要常常出来巡狩的，就叫做“太一下行九宫”。照后来的说法，“九

宫”每一宫内都有一个神，九神同时移动，这就叫做“九宫神”。九宫太一。到唐玄宗时，“九宫神”竟一跃而为国家的正式祀典，尊为“九宫贵神”，地位很高。民间另有一种“太一十神”之说，北宋时又有祀“十神太一”的制度，这“十神太一”的地位更高，以五福太一为领袖。太一几乎回复了西汉时的地位。第二三节。道教中也有“太一”，道教的神名“太一”的极多，其中以太一救苦天尊简称太一天尊。的地位为最高。此外太一君和太一五神等都是人身中的神，还有上上太一，是“道”的父亲，又“玄”“元”“始”三气也叫作真一、玄一、太一。道教以为“太一”无处不在，而各具名称。——第二四节。《周礼》中的“昊天上帝”，甘公《星经》中的“天皇大帝”，和汉代所祀的“太一”，其地位是相等的，因之而有“三位一体”的说法发生。郑玄说。到了唐代，他却又由一而化为两了：唐代别祀昊天上帝与天皇大帝曜魄宝，曜魄宝的地位低于昊天上帝。元代更把天皇大帝的祀典取消，太一也只有“十神太一”中最贵的五福太一得到祭祀，地位并不甚高。明、清以后，天皇和太一的祀典都被革除，于是轰轰烈烈的太一就寿终正寝了。第二五节。

此外著者们还有对于“开天辟地人物”和“河图洛书”等的考证，《河图》《洛书》是“太一下九宫”说的根据地。因非本文的主要部分，从略不叙了。著者们对于“开天辟地人物”的考证有一个特别的提议，以为在盘古未出现前，女娲实为开天辟地的人物。这个提议，是这里应当特别提出的。

我们看了上面的提要，可以知道“三皇”问题与“太一”问题的关系是怎样的密切。“太一”问题又牵涉到天文数象等学问，所以非常不容易解决。著者们做出这样伟大的成

绩来，已是令人五体投地的了。

本文体大思精，本没有多少可以疵议的地方；但是像这样长的论文，自然也难免有一二疏忽之点。序者不学，本不配在这里补充什么意见，然承颉刚师的好意命我写这篇序文，我应当尽责的说几句话。现在就把浮在我脑际的一点肤见拉杂写出来，请著者和读者们指教！

第一："三皇"来源的讨论。"三皇"中的天、地二皇固然就是"皇天""后土"的变相，但他们的关系还是间接的，天皇、地皇还有个本生娘家在，那便是《史记·封禅书》中所记"八神"之祀里的天主、地主。我们试把他们的渊源寻出来。《封禅书》说：

> 始皇遂东游海上，行礼祠名山大川及八神。……八神将自古而有之，或曰太公以来作之。齐所以为齐，以天齐也。其祀绝莫知起时。八神：一曰天主，祠天齐；天齐渊水居临菑南郊山下者。二曰地主，祠太山梁父。盖天好阴，祠之必于高山之下，小山之上，命曰畤；地贵阳，祭之必于泽中圜丘云。三曰兵主，祠蚩尤；蚩尤在东平陆监乡，齐之西境也。四曰阴主，祠三山。五曰阳主，祠之罘。六曰月主，祠之莱山。皆在齐北，并勃海。七曰日主，祠成山；成山斗入海，最居齐东北隅，以迎日出云。八曰四时主，祠琅邪；琅邪在齐东方。盖岁之所始皆各用一牢具祠，而巫祝所损益珪币杂异焉。……名山川诸鬼及八神之属，上过则祠，去则已。《汉书·郊祀志》文略同。

八神是东方齐国所奉的神，据史公说八神将自古就有，其祀绝莫知起时，而八神又为始皇所祠，可见他们至迟也是战国

以前的产品。这天主、地主，《封禅书》明说就是天地之神；因为其祀偏在东方，所以天子巡狩经过的时候就祠，去就罢了。八神之祀至成帝时始废。燕、齐方士的势力本来是活跃于秦、汉间的，观"五德之运"秦帝后齐人就奏之，始皇也便采用；可见他们把天主、地主人化成了天皇、地皇，从东方搬到西方去，是很可能的事。况且汉武帝时的泰一也是从东方来的，天一、地一更与天主、地主相近，而天一、地一又就是天皇、地皇的化身，因为泰皇复变了神，所以天皇、地皇也就跟着回复了天神的地位。所以说天皇、地皇与天主、地主必有相当的关系，决不是随意武断的话。《封禅书》又记武帝时的祀典道：

> 后人复有上书言：古者天子常以春解祠，祠黄帝用一枭破镜，冥羊用羊，祠马行用一青牡马，太一泽山君地长用牛，武夷君用乾鱼，阴阳使者以一牛。令祠官领之如其方，而祠于忌太一坛旁。

这文里的太一泽山君，不就是天主、地主的变相吗？阴阳使者，《汉书注》："孟康曰：阴阳之神也。"不也就是阴主、阳主的化身吗？

第二：泰一来源的另一段材料。关于泰一问题，本文也漏掉了一段材料，那便是《荀子》里所说的"五泰"。《荀子·赋篇》说：

> 有物于此，儳儳兮，其状屡化如神……臣愚而不识，请占之五泰，五泰占之曰："……夫是之谓蚕理。"蚕。

这五泰他书里没有见过，或许就是泰一的分化。道教里的太一五神和张衡《灵宪》、《帝王世纪》里的五种"太"的来源，一部分或即由此。杨倞《注》说"'五泰'，五帝也"；案之下节云"臣愚不识，敢请之王"，王与帝相对，则释"五泰"为五帝也还不算错。不

过他以这五帝为少昊、颛顼、高辛、唐、虞，则是大错。那末泰一非但做过“三皇”，他还曾做过“五帝”哩。这里的五泰是神是人看不清楚。又《荀子·礼论篇》也有“太一”，是大道的意思，这与道家所说的“太一”相近。

第三：燧人、祝融列入“三皇”说的来源。本文质问《纬书》的作者道：“燧人和有巢本来是联带的，为什么只请燧人入‘三皇’而把有巢扔在一边，不理他呢？而且用了什么理由，知道他的次序应在伏羲之后、神农之前呢？”第一六节。这个质问，我可以代《纬书》的作者答覆，便是太皞、燧人连称见于《荀子》，《正论篇》说“何世而无嵬，何时而无琐，自太皞、燧人莫不有也”；玩其语意，是以太皞、燧人为最古的帝王，他们的地位正与三皇相当。《成相篇》说“文、武之道同伏戏”；这是说近如文、武，远如伏羲，他们的道仍是一样；可见伏羲也是最古的帝王。在这一点上，太皞很有同伏羲并家的可能。但是拿太皞同伏羲两个名词连起来，称做什么“太皞伏羲氏”，那一定是刘歆们捣的鬼！《逸周书·太子晋解》也说“自太皞以下至于尧、舜、禹，未有一姓而再有天下者”；这篇书不甚可靠，故此处不引作证。又《庄子·缮性篇》也以燧人、伏羲放在神农、黄帝之前。《至乐篇》并说“言黄帝、尧、舜之道，而重以燧人、神农之言”；可见燧人是在神农前的。《纬书》的作者把燧人接伏羲，扔去有巢，而连数神农为“三皇”，他们的根据是《荀子》和《庄子》。至《白虎通》等书请祝融坐“三皇”的宝位，著者们也疑它没有根据，其实这也是有相当的根据的。《庄子·胠箧篇》列容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏为至德之世；在这个太古帝王的系统中，祝融氏居然也得备员

其中，位置且在伏羲、神农之前。这就是“三皇”里的祝融氏的来源；可惜他们把祝融、伏羲的前后位次颠倒了。

第四：有人名的“三皇”的第四说。有人名的“三皇”，除（1）伏羲、燧人、神农，（2）伏羲、女娲、神农，（3）伏羲、祝融、神农三说外，还有伏羲、共工、神农的第四说，这说三皇的次序想来如此。见刘恕《通鉴外纪》引或说。这一说似是从刘歆《世经》的古史系统来的。《世经》以伏羲为木德，神农为火德，而厕一闰水的共工于其间；作“三皇”第四说的人，他感觉“三皇”本来只有二皇，他想“那一皇怕是闰统罢”，所以便把“霸九有”的共工氏给凑上了数。

第五：本文说“（王肃）有两个主张：第一是没有所谓‘五精感生’说，第二是不承认五帝之外再有五天帝”。第一七节。这末了的一句话似稍有语病。因为我们知道王肃以天上的五帝为五行之神，天之辅佐，这仍跳不出谬忌的圈子。称为“五帝”；明王死而配五行，故亦称“五帝”；那么他并非不承认有五天帝了。所以这句话若作“不承认有所谓‘六天’”，似稍妥贴。

第六：本文说《鹖冠子》里的泰一即是九皇，第七节。这似乎是错误的。因为《鹖冠子·泰鸿篇》明明说“泰皇问泰一曰”，《注》“泰皇，盖九皇之长也”。……又说“泰一，……九皇受傅”；《泰录篇》也说“泰一之道，九皇之傅”；则泰皇即是九皇。或是“九皇”之一。九皇是学于泰一的，泰一是九皇的师傅；九皇与泰一是二非一。至所谓“九皇殊制，而政莫不效焉，故曰泰一”，这也是说九皇之政效于泰一，泰一为殊制的九皇所效，所以称作泰一。这段文义很是显明。

第七：《庄子·天运篇》里的“三皇”似乎是“三王”的

误文。缪凤林先生说，见《中国通史纲要》第一册页一六三——一六四，这层颉刚师从前好像也提出过的。又《天运篇》里又有“上皇”，其文云：“天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶，九洛之事，治成德备，监临下土，天下戴之，此谓‘上皇’”；《楚辞》里的神的“上皇”在这里也被人化了。

第八：《左传》“三坟五典”语是刘歆们所窜入，我还有一个证据，便是左史倚相在《国语》中是个贤人，他能止司马子期的以妾为内子的乱伦行为，《楚语》上。王孙围又称他为楚国之宝；《楚语》下。在《左传》这节里他却变成一个被贬的人物了，他成了这件故事的牺牲品了。

上面把我的一点肤见说完，此下略略叙述“三皇”辨伪的历史：

“三皇”这三尊偶像，在历史上说来，本来是不值一驳的东西；所以一般稍有历史观念的学者早就对它不信任了。宋代以来，儒者们理智进步，对于“三皇”一名，便有持极端怀疑态度的了。刘恕《通鉴外纪》说：

> 《六经》惟《春秋》及《易》、《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》，仲尼所作，《诗》、《书》，仲尼刊定，皆不称“三皇”“五帝”“三王”。……《六韬》称“三皇”，《周礼》称“三皇五帝”，及管氏书皆杂孔子后人之语，校其岁月，非本书也。先秦之书存于今者《周书》、《老子》、《曾子》、《董子》、《慎子》、《邓析子》、《尹文子》、《孙子》、《吴子》、《尉缭子》皆不言“三皇”“五帝”“三王”。《论语》、《墨子》称“三代”。《左氏传》、《国语》、《商子》、《孟子》、《司马法》、《韩非子》、《燕丹子》称“三王”。《穀梁传》、《荀

子》、《鬼谷子》、《亢仓子》称“五帝”。《亢仓子》又称“明皇圣帝”。……惟《文子》、《列子》、《庄子》、《吕氏春秋》、《五经纬》始称“三皇”。《鹖冠子》称“九皇”。案《文子》称墨子，而《列子》称魏文侯，《墨子》称吴起，皆周安王时人，去孔子没百年矣。《艺文志》“《鹖冠子》一篇”……唐世尝辨此书后出，非古《鹖冠子》；今书三卷十五篇，称剧辛，似与吕不韦皆秦始皇时人，其文浅意陋，非七国时书。《艺文志》云“文子，老子弟子，孔子并时”，非也！《庄子》又在《列子》后，与《文》、《列》皆寓言，诞妄不可为据！秦、汉学者宗其文词富美，论议辨博，故竞称“三皇五帝”，而不究古无其人，仲尼未尝道也。……《谶纬》起于哀、平间……名儒以为袄妄，乱中庸之典。司马迁、孔安国皆仕汉武帝，迁据《穀梁传》、《荀卿子》等称“五帝”，不敢信《文》、《列》、《庄子》、《吕氏春秋》称“三皇”。……孔安国为博士，考正古文，独见《周礼》，据“外史掌三皇五帝之书”，《左传》云左史倚相“能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》”……安国以《周礼》为古文，而不知《周礼》经周末秦、汉增损，伪妄尤多；故《尚书序》云：“伏羲、神农、黄帝之书谓之《三坟》；少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书谓之《五典》。”孔颖达云：“《三坟》之书在《五典》之上，数与三皇相当，坟又大名，与皇义相类，故云三皇之书；……”此皆无所稽据，穿凿妄说耳！……秦初并六国，丞相等议帝号，曰“古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵，臣等上尊号，王为‘泰皇’”；王曰“去‘泰’著‘皇’，采上古‘帝’位号，号曰‘皇

> 帝'"；乃知秦以前诸儒或言五帝，犹不及三皇；后代不考《始皇本纪》，乃曰兼三皇、五帝号曰皇帝，误也！……卷一。

刘恕是崔述前的一个谨严的史学家，他折衷于所谓"仲尼之言"，悍然断三皇、五帝为古无其人。他把古书清理了一下，悍然断凡称"三皇五帝"的都是晚出之书，诞妄之说。他连《周礼》都割弃了，不能不说他有相当的勇气。他把三皇的时代移到战国以后，太古的偶像已被他根本推翻了。在刘恕以前，固然已有怀疑三皇的人，但总没有像他这样彻底的；如他同时人司马光的《稽古录》道：

> 伏羲之前为天子者，其有无不可知也。如天皇、地皇、人皇、有巢、燧人之类，虽于传记有之，语多迂怪，事不经见。卷一。

他虽也怀疑伏羲之前的为天子者，但终不敢断定地说"古无三皇"，他远不及刘恕的勇敢。

到了清代，考证学大昌，当一般经师正在迷信汉人的经说，大开倒车之际，却有一位头脑极清醒的辨伪大家起来；这个人便是崔述。崔述在他的《补上古考信录》里力辟"三皇"说之谬道：

> "三皇五帝"之文见于《周官》，而其说各不同，……后之编古史者各从所信，至今未有定说。余按：《书》云"皇帝哀矜庶戮之不辜"，"皇帝清问下民"，是帝亦称"皇"也。《诗》云"皇王惟辟"，"皇王烝哉"；是王亦称"皇"也。《书》云"惟皇作极"，又云"皇后凭玉几"，《诗》云"皇尸载起"，又云"献之皇祖"，《传》云"皇祖文王"，又云"皇祖伯父昆吾"，《离骚》云"朕皇考曰

伯庸”，然则“皇”乃尊大之称，王侯祖考皆可加之；非帝王之外别有所谓“皇”者也。且《经》、《传》述上古皆无“三皇”之号，《春秋传》仅溯至黄帝，《易传》亦仅至伏羲，则谓羲、农以前别有“三皇”者，妄也！燧人不见于《传》，祝融乃颛顼氏臣，女娲虽见于《记》，而文亦不类天子，则以此三人配羲、农，以足“三皇”之数者，亦妄也！……《伪孔传·书序》云“伏羲、神农、黄帝之书谓之《三坟》；少皞、颛顼、帝喾、尧、舜之书谓之《五典》”，其意盖以《坟》为“皇”书，《典》为“帝”史，然黄帝以“帝”称而反为“皇”，名实远矣！……盖“三皇五帝”之名本起于战国以后，《周官》后人所撰，是以从而述之。学者不求其始，习于其名，遂若断不可增减者；虽或觉其不通，亦必别为之说以曲合其数；是以各据传说互相诋諆。不知古者本无“皇”称，而“帝”亦不以“五”限，又何必夺彼以与此也哉！前论。

《史记·秦本纪》云：“古者有天皇，有地皇，有泰皇”……《河图》及《三五历》称：“天皇氏十六头……地皇十一头……人皇九头……”后世序古史者往往采之；以余观之，谬莫甚焉。《传》曰“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”，世又传仓颉始作书契，然则书契之起于羲、农以后，必也；羲、农以前未有书契，所谓“三皇”“十纪”帝王之名号，后人何由知之？……夫《尚书》但始于唐、虞，及司马迁作《史记》乃起于黄帝，谯周、皇甫谧又推之以至于伏羲氏，而徐整以后诸家遂上溯于开辟之初，岂非以其识愈下，则其称引愈远；其世愈后，则其传闻愈繁乎！且《左氏春秋传》最好称引

上古事，然黄、炎以前事皆不载，其时在焚书之前；不应后人所知乃反详于古人如是也！本文。

他说“皇”本是尊大之称，非帝王之外别有所谓“皇”。《经》《传》述上古统没有“三皇”之号，所以说羲、农以前别有“三皇”，那是妄谈！燧人、祝融、女娲们都够不上“三皇”的地位，所以以此三人配羲、农以足“三皇”之数，也是谬妄！至《伪孔传·书序》以黄帝为“三皇”，名实相近，也不足据。三皇、五帝之名只是战国以后人所杜撰，《周官》是后世的伪书，所以从而述之。况且书契起于羲、农以后，所谓“三皇”“十纪”帝王的名号后人何从知道？后人所知反比古人为详，这是“其识愈下则其称引愈远，其世愈后则其传闻愈繁”的一条史学公例。他的话驳得这样有力，不知当时人何以还不觉悟？

崔述以后辨斥“三皇”之说的有康有为、崔适等。他们以为“三皇”之名只是刘歆们臆造出来的，凡是古书上说“三皇”的文字都是刘歆们所窜改。他们的话，著者们已引入本文中，加以辨正，现在不赘述了。

在近人中辨“三皇”说的伪最力的人，据我所知道的有三位大师。第一位便是本文的著者顾颉刚先生。颉刚师在他的名著《古史辨》第一册里说：

从战国到西汉，伪史充分的创造：……自从秦灵公于吴阳作上畤，祭黄帝……经过了方士的鼓吹，于是黄帝立在尧、舜之前了。自从许行一辈人抬出了神农，于是神农又立在黄帝之前了。自从《易·系辞》抬出了庖牺氏，于是庖牺氏又立在神农之前了。自从李斯一辈人说“有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵”，于是天皇、

地皇、泰皇更立在庖牺氏之前了。……自从汉代交通了苗族，把苗族的始祖传了过来，于是盘古成了开天辟地的人，更在天皇之前了。时代越后，知道的古史越前；文籍越无征，知道的古史越多。汲黯说："譬如积薪，后来居上。"这是造史很好的比喻。页六五，《与钱玄同先生论古史书》。

这就是所谓"层累地造成的中国古史观"。这观念是导源于崔述的。三皇是这层累里的第二层。在此以后，颉刚师曾编著了一种《初中本国史教科书》，因为里面没有照通常的例叙说"三皇五帝"，犯了维持道统的人的忌，他们用了政治上的力量压迫颉刚师，把这本书销灭了。哪里知道不久便有第二第三怀疑三皇、五帝说的人起来，那便是经今文学大师廖季平的高足蒙文通先生，和我们的右翼骁将缪凤林先生。蒙先生说：

谷永言"夫周、秦之末，三、五之隆"，师古曰"'三'谓三皇，'五'谓五帝"；则"三皇、五帝"之说起自晚周，汉师固已言之也。《郊祀志》有梁巫、晋巫、秦巫、荆巫，晋巫祠五帝；亳人谬忌奏祠泰一方曰"天神贵者泰一，泰一佐曰五帝"；是五帝本神祇。……郑玄以"太一者，北辰之神名"，宋均谓是"北极神之别名"；是北辰之神一，而五帝之神佐之。武帝时人有上书言"古者天子三年一用太牢祠三一：天一、地一、泰一"；是天地之神又并北辰之神而三。秦博士言"古者有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵"；则"三皇"之说本于"三一"；五帝固神祇，三皇亦本神祇：初谓神不谓人也。

他首先探讨"三皇"的来源，他以为"三皇"的娘家是"三一"。先有"太一"然后有"三一"。他们本来是神而不是人。他接着

说：

> 據周、秦书之不涉疑伪者而论之：《孟子》而上皆惟言“三王”，自荀卿以来始言“五帝”，《庄子》、《吕氏春秋》乃言“三皇”；以陆德明之言考之，则《庄子》书亦多有非漆园作者杂出其间。则战国之初惟说“三王”，及于中叶乃言“五帝”，及于秦世乃言“三皇”。

这是蒙先生的“层累地造成的中国古史观”。再看下去，他说：

> “五帝”说始见《孙子》，“三皇”说始见《庄子》；岂“三五”皆南方之说，驺子取之而别为之释，乃渐遍于东方北方耶？

他以为“三皇五帝”之说皆起于南方，后乃传到东方北方的。他的结论是：

> 帝固独贵之神，今乃有五，则不能不有尤贵者焉。《周官·春官·司服》“王祀昊天上帝则服大裘而冕，祀五帝亦如之”；则“五帝”之外别有“上帝”。“五帝上帝”之说，自三晋始也。蒙先生以《周官》为三晋人所作。又一变而为“泰一”，为“三一”，为“三皇”，又去古义益远也。《古史甄微》一。

他这个议论虽然有些倒果为因，因为我们知道《周礼》是王莽的书，五帝上的那位上帝正是泰一的化身；而武帝时的三一也正从三皇之说脱化而出。但在他以前没有人像他这样把“三皇”彻底研究过，所以他的劳绩是不能完全湮没的。此后他又说“三皇”之说既起，又以古之王者配“三皇”。“三皇”之说未定，而“九皇”之说又起。“九皇六十四民”在秦本属雍庙，入汉亦为古之王者。同上《古史甄微》一。他以“九皇六十四民”本是秦雍庙所祀的神，到汉也变成了古之王者，这个提议，虽然我们还不敢断定它

可靠与否，但也是值得注意的。蒙先生从皮鹿门说读《郊祀志》"雍有…… 九臣十四臣……之属"的"九臣十四臣"为"九皇之臣""六十四民之臣"。

对于"三皇"的起源，与蒙先生持相反的说法，而各得一部分真实的，便是缪凤林先生。缪先生素来是以"信古"著名的，但他也不是一味的迷信古初；他实在受崔述的影响很大，他只是一个儒家正统派的古史学者。他曾说过"其世愈后，传说愈繁，古史之内容亦愈丰富"；"孔子订《书》始于唐、虞，传《易》则言羲、农、黄帝时事，然但因事及之，未尝盛有所称述也；自余诸子皆以铺张上古为事，汉儒杂取其书以为传记，故伏生、董子之书其博古皆非孔子所及，马迁《史记》观其《自序》亦欲继儒家之正统者，然所采已杂；……盖自儒者习闻百家异说，采之以益《经》，流传既久，学者不复考其所本，以为其事固然，于是儒者……学者……皆不知儒家所传之史矣"等话，《中国通史纲要》第一册页一五〇及页一五四。这都是同崔述一鼻孔出气的。他确也有些"疑古"的精神。他的《中国通史纲要》第一册唐、虞以前的古史题为"传疑时代"、"上古之传说"。他对于"三皇"说的意见是：

> "帝"为上帝之称，而"皇"初无天帝或帝王之义；以君释"皇"，后起之义。……"三皇"之说盖起于道家理想之世之具体化。道家不满现世，冥想古初，案儒家何独不然？老子尝言"失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼"；以"道""德""仁""义"观世之隆污，而"道""德"之世有理想而无君。《庄子》始以容成、大庭、赫胥等氏为至德至治之世。《在宥篇》广成子曰"得吾道者，上为皇而下为王"；又以"皇"为得道之君之称号。

盖《管子》尝称："明一者皇，察道者帝，通德者王，谋得兵胜者霸"；以"皇""帝""王""霸"代表历史退化之四时期。古代尚"五"复尚"三"，"霸"五，"王"三，"帝"又为五，"皇"之说起，遂亦冠"皇"以"三"。以《周官》言"外史掌三皇之书"观之，其说或兴于庄子前。然《庄子》书言"三皇"者，疑皆"三王"误文。《公羊》襄二十九年《注》又引孔子曰"三皇设言民不违，五帝画像世顺机"；语出《纬书》，更不足辨。《吕氏春秋·贵公》"天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆被其泽、得其利而莫知所由始，此三皇、五帝之德也"；盖至秦人而"三皇"乃确定，道家理想中之太古为上古史之首页矣。

缪先生以为"三皇"之说起于道家。在老子时还只有一种空洞的太古理想。到庄子时太古史上才有容成、大庭、赫胥等名号。而帝王之义的"皇"字，也始见于《庄子》和《管子》。因为古代尚"五"复尚"三"，所以"霸"有五个，"王"有三个，而"帝"又是五个，"皇"说一起，便也不得不冠"皇"以"三"数。"三皇"之说是确定于秦人的，于是道家理想中的太古，便变成上古史的首页了。他这段议论很核实，我们只能相当的承认。他接着又说：

《吕览》不言何者为"三皇"，秦博士则曰"古者有天皇，有地皇，有泰皇"；《史记·秦始皇本纪》。此"天皇、地皇、泰皇"疑即《吕览》之"三皇"。《汉书·郊祀志》案蒙、缪二先生不引《史记·封禅书》，而引《汉书·郊祀志》之文，岂信崔适辈之说，以《封禅书》为有可疑邪？其实《封禅书》甚可信，崔氏辈之疑未是。言太一，又言天一、地一、泰一，皆古天神；近

人或言泰皇之说本于泰一，“三皇”之说本于“三一”，其始亦为神，后乃为人。蒙文通《古史甄微》说。考先秦之神虽有以“皇”名者，然无“三皇”之神。《周官》有人之“三皇”，而无神之“三皇”。《郊祀志》记秦一统后祀典最详，亦无“三皇”之祀。惟齐有天主、地主等“八神”，或言天皇、地皇或由天主等转变。然神以天为尊，“三皇”苟为神，当曰“天皇最贵”，而秦博士言“泰皇最贵”，又上秦王尊号为“泰皇”，故知其为人而非神矣。“泰一”之名始见《荀子·礼论》，《庄子》亦屡言之，与《易传》“太极”义略同，初不谓神。楚人以“太一”为神名，亦不谓上帝。日人津田左右吉《太一说》考之甚详。汉世“泰一”、“三一”之祠于古无征，疑皆由“三皇”之说而出。武帝迷信神祇，“而海上燕、齐怪迂之方士多更来言神事”，以汉祀五帝，而三皇在五帝前，秦人又谓“泰皇最贵”也，故“谬忌奏祀泰一方曰‘天神贵者泰一，泰一佐曰五帝’”矣。谬忌仅取泰皇言泰一而不言天皇、地皇也，故“其后人上书言‘古者天子三年一用太牢祠三一：天一、地一、泰一’”皆见《郊祀志》。矣。是则“三一”之说本于“三皇”，泰一之说出自泰皇；“三皇”初谓人，不谓神也。《中国通史纲要》第一册第三章〔二〕四七节。

缪先生反对“三皇出于三一”之说，他有三项理由：第一个理由是先秦及秦统一后皆无“三皇”之神。这条理由欠充足，因为“三皇”固然是人而不是神，但这人尽可由神变化而来。第二个理由是古无上帝的“泰一”。这一说也不大对，因为《楚辞》称东皇太一为“上皇”，“上皇”就是“上帝”的变文。

参看本文第三节。况且即使《楚辞·九歌》里的"太一"不是上帝，同时也尽可有上帝的"太一"存在。第三个理由是汉世"泰一""三一"之祠于古无征。这个理由便比较的站得住了。因为"三皇"之说若果由"三一"出，则"三一"之祀当古已有之，为什么谬忌奏了一"一"，而忘了那两"一"，要叫其后人再来补奏呢？这分明是方士们斗奇争巧的玩意儿，蒙先生实在被方士们瞒过了也，缪先生的举发是对的！至于他反对的或说，以天皇、地皇为由天主等转变而来，观《史学杂志》所载缪先生《三皇五帝说探源》一文，知此即缪先生自己之说。倒是不错！缪先生说神以天为尊，"三皇"苟为神，当曰"天皇最贵"，不应曰"泰皇最贵"。这个质问，我们可分两层答覆：第一是泰皇之说当出于东皇太一，东方于五行中属木，四时中属春，行次皆最先。所谓"帝出于震"，在五行说支配下的宗教，东皇太一焉得不成为天神中的最贵者？第二是"太一"是"道"的化身，"道"驾"天地"，老子说："有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰'道'。……人法地，地法天，天法道。"又说"道生一，一生二"；这"一"即是"太一"，等于"太极"，"二"等于"两仪"，也就是"天地"，《吕氏春秋·大乐篇》说"太一出两仪，两仪出阴阳"，《注》"'两仪'，天地也"。泰皇的高于天、地两皇，犹之乎"太极"的高于阴阳两仪。何况"太"泰。字又本来是一个崇高尊贵的称号呢！本文著者说，见第五节。

"三皇"问题就这样结束了。"三皇"的来源问题是蒙文通先生首先提出的。缪凤林先生补正蒙先生的意见，《史学杂志》第一卷第五期载有蒙先生与缪先生的通信，题目就是"三皇五帝说探源"；这两封信便是本文所引两先生论著的前身。他那段"三皇"略论《中国通史纲要》第一册《三皇之传说与帝皇之混合》。简直就是本文十万言考证的

缩影；在本文未出世以前，是要让它独霸“三皇问题”的论坛的。至著者们的这篇十万言的论文，详博得未曾有，当然无疑地更是本问题的一个最后的大结账！本文与《五德终始说下的政治和历史》都是由颉刚师的《中国上古史研究讲义》改编成的。那《讲义》是民国十八年度所编，并记于此。

二十四，十二，五，童书业。

自　　序

一提到中国的古史系统，任何人就想到三皇、五帝，以后就是三王、五霸，实在这个系统已经建设了二千多年，深入人们的脑髓了。一般人不觉得其中有问题；少数人知道其中有问题，但因怕闹麻烦也不敢讨论。如此相安无事，倒也做了六七十代的好梦，梦见三皇、五帝的黄金时代。陶渊明高卧北窗下，凉风暂至，自谓“羲皇上人”，就是这个好梦的追求者。

能做梦，本来也好；可惜近几十年来，受了海通的影响，这个好梦再也做不成了。西洋的学者不安于《创世纪》的说法，有的研究地质学，有的研究生物学，有的研究人类学，有的研究社会学，把人类的由来和进化弄得清清楚楚，使人知道古代的真相原来如此！最使人们的古史观念改变样子的，是考古学，他们挖出许多地下遗物，从古人的用器来证明当时的文化，更使人没法反抗。我们说古时是黄金时代，但他们偏偏把蛮野的古代显示给我们看，于是原来的古史立刻改变了样子。

这个观念传到了中国，三皇、五帝就等着打倒了。放第一声炮的，是康有为的《孔子改制考》。《改制考》的第一篇是《上古茫昧无稽考》，他在开端的小序上说："大地人道皆萌于洪水后，然印度婆罗门前、欧西希腊前亦已茫然，岂特秘鲁之旧劫，墨洲之古事黯芴渺昧，不可识耶？吾中国号称古名国，文明最先矣，然《六经》以前无复书记，夏、殷无征，周籍已去，共和以前不可年识，秦、汉以后乃得详记，……"这就是他受了新潮流的激荡的证明。第二声炮是夏曾佑的《中国历史教科书》，这部书虽然名为教科，其实是他的一家言，他把三皇、五帝的时代总称为"传疑时期"。在传统的历史里，三皇、五帝时的文物制度反而较夏、商为整齐完备，怎么会"传疑"起来？这两声炮都是在清末放的，因为那时人的目标专注在立宪或革命，学问的空气淡薄，所以大家没有理会。但是力量是不会白费的，到了五四运动，对于旧思想旧生活作一个总攻击的时候，这些散发的火星就燃烧起来了。

凡是做成一件事情，总是因缘凑合，具备了各种的条件。康、夏二氏立说后，为什么没人理会呢？政治关系固是一端，而另一端则因没有考古学的辅助，力量不厚。自从清末发见了殷墟甲骨，到民国初年，罗振玉氏大加鼓吹，集合了许多拓片，著作了许多论文，于是大家认识了商代的文化。本来我们所有的商代历史的智识是从《商书》、《商颂》、《史记·殷本纪》及《竹书纪年》等书里得到的，想象中的商代，虽没有周代的"文"，一定很像个天朝的样子。哪知拿甲骨文字来看，那时的生产只是牧畜、渔猎，那时的文化只是祭祀、占卜，他们的地域是这样小，他们的社会是这样简单！就在这

个时候，地质调查所发掘了仰韶遗址，出了不少的彩陶，没有一个文字，随着挖出来的没有一些铜器，这文化是我们在古书里完全没有瞧见过的，又是一种面目。大家说，殷墟是铜器时代的初期，而仰韶是石器时代的后期。这样一再的大发现，就把我们从向日的儒家、道家的历史观念里拖了出来，知道书本的记载确是大有问题。岂但“传疑”，直是作伪！

商代的文化，我们从殷墟遗物里窥见一个大略了。夏，我们从种种方面知道商以前确有这一个大国，但究竟是怎样状况，因为没有得到他们的遗物，已经“茫昧无稽”。三王尚且如此，何况三王以前的五帝，更何况五帝以前的三皇！我，因为自己觉得把这件事实认识的真，所以民国十一年就在《努力周刊》附刊的《读书杂志》里对于三王的第一代禹和五帝的末二代尧、舜，下一番破坏，——其实不是破坏，乃是把关于他们的传说作一番系统的建设。为什么独对于他们三人注意呢？只因他们是儒家所奉的中心人物，是《尚书》一经中的最大的偶像。那时商务印书馆邀我编《中学历史教科书》，我不能违背我的信念，所以也学了夏曾佑的办法，列了一章“传说中的三皇、五帝”。

想不到到了民国十八年，这部教科书竟因没有承认三皇、五帝而被禁了。我打听禁止的理由，得到的消息是这位主张禁的达官说：“学者的讨论是可以的，但不能在教科书上这样说，否则摇动了民族的自信力，必于国家不利。”我初听得时，确是佩服这位达官的高见，惴惴栗栗，惟恐自己作了民族的罪人。继而想：我们民族的自信力真是建筑在三皇、五帝上的吗？最明白的回答，是我们汉族都承认是炎帝、黄帝的子孙，如果推翻了炎帝、黄帝，我们这一族就团结不起来了。然

而使我疑惑的，我们口里常常说是“炎、黄神明之胄”，又常常说“炎、黄在天之灵实式凭之”，为什么我们这汉族老像“一盘散沙”，无论如何团结不起来呢？三皇、五帝，固然大家承认他们是最古的帝王，固然很少数的士大夫还在做好梦，可是同一班民众有什么关联呢？有哪一个地方影响于他们的生活呢？世界上事，“千虚不敌一实”。以前学者对于三皇、五帝，竭尽能力去铺张，装了许多金身，画了许多极乐世界，似乎可以吸收多少位信徒，但结果只落得貌合神离；反不如几个民族英雄的慷慨悲歌使人感动。如果我们要团结这民族，那么我们民族经过多少次的磨难，这磨难中的牺牲人物正可唤起全民众的爱国精神。试看学校里、戏馆中、书场上，每一次讲到演到杨继业、岳飞、文天祥、史可法、林则徐等，便洋洋有生气，使观众为之泣下。谁曾听说讲演三皇、五帝而有同样的感动呢？至于说到汉族本身，我们可以说是许多小民族的大团结。三代，总算是汉族的核心了罢？但商和夏不是一民族，周和商也不是一民族，周和楚、越又不是一民族；经过了千年的融冶，春秋时的蛮夷，到战国时就看不见了，完全同化了。其间固然曾感受多少苦痛，但到现在竟真成为一族了，这一族是拆不开的了。例如我们顾家，本是东越，居于东瓯，语言衣服都不与华同，给汉武帝用了武力迁到江、淮，经了数百年同化，就是汉族了。到三国时，还有未曾同化的越人，叫做山越，也常常出来掳掠，但经过吴国的努力开发，这些人又同化于汉族了。到现在，有哪一个人出来组织越族同盟，想脱离汉族的？就使有这人出来，也决无人响应，因为血统早已混合，分不清了。岂必远溯秦、汉，就是辽、金、元、清各族，凡同化于汉人的也都为汉族了。既为一族，则利害所关自然一致，只要我们有方法团结就团结得起

来，不必用同出一祖的空言来欺人。倘使藉欺诈而结合，那么一旦民智大开，欺诈无法行使时，岂不是真把这个民族解散了吗？

因此，我承认这位达官抱的是杞忧。我们的民族自信力应当建立于理性上。我们正应当把种种不自然的连络打断，从真诚上来结合。三皇、五帝既经一定不可信，万无维持其偶像之理。我要顺从"学者的讨论是可以的"这一句话，所以把三皇、五帝的成分细细地加以分析，把三皇、五帝的演化的历史详详地说明。

自从民国十八年，我由广州回到北平，即本此志愿，搜集材料。在这一年燕京大学的《中国上古史讲义》里，把东周至东汉的人们对于古史系统的观念理出一个头绪。其中五帝一部分，十九年重加修正，发表于《清华学报》，命题为《五德终始说下的政治和历史》；可惜只写得半篇，便因病因事没有续下。三皇一部分，则于二十一年夏天，在妙峰山金仙庵中增改一过，分出章节，就是这一册书。因为三皇、太一的问题，自从道教起来之后又增加了多少故实，而《道藏》分量太多，我的生活已不容我一册一册的翻看，所以这册《三皇考》没有写成。到二十二年，我想宕着总不是办法，就请北京大学史学系同学杨拱辰先生向奎代我续下。到二十三年春间，他写成了，便交哈佛燕京学社，编入《燕京学报专号》。那时燕京大学历史学系同学翁独健先生正在编辑《道藏子目引得》，又请他校对了一回。本来此书在这年秋冬间即可出版，不幸我的继母病逝，我奔丧南旋，此事遂尔搁置。直至去夏北行，始经改定付印，到现在刚得出版。综计这书从起草到印出，前后经历七年，时间不为不久。然而这七年之中，是我们中华民族处境最艰屯的时候，时时处处

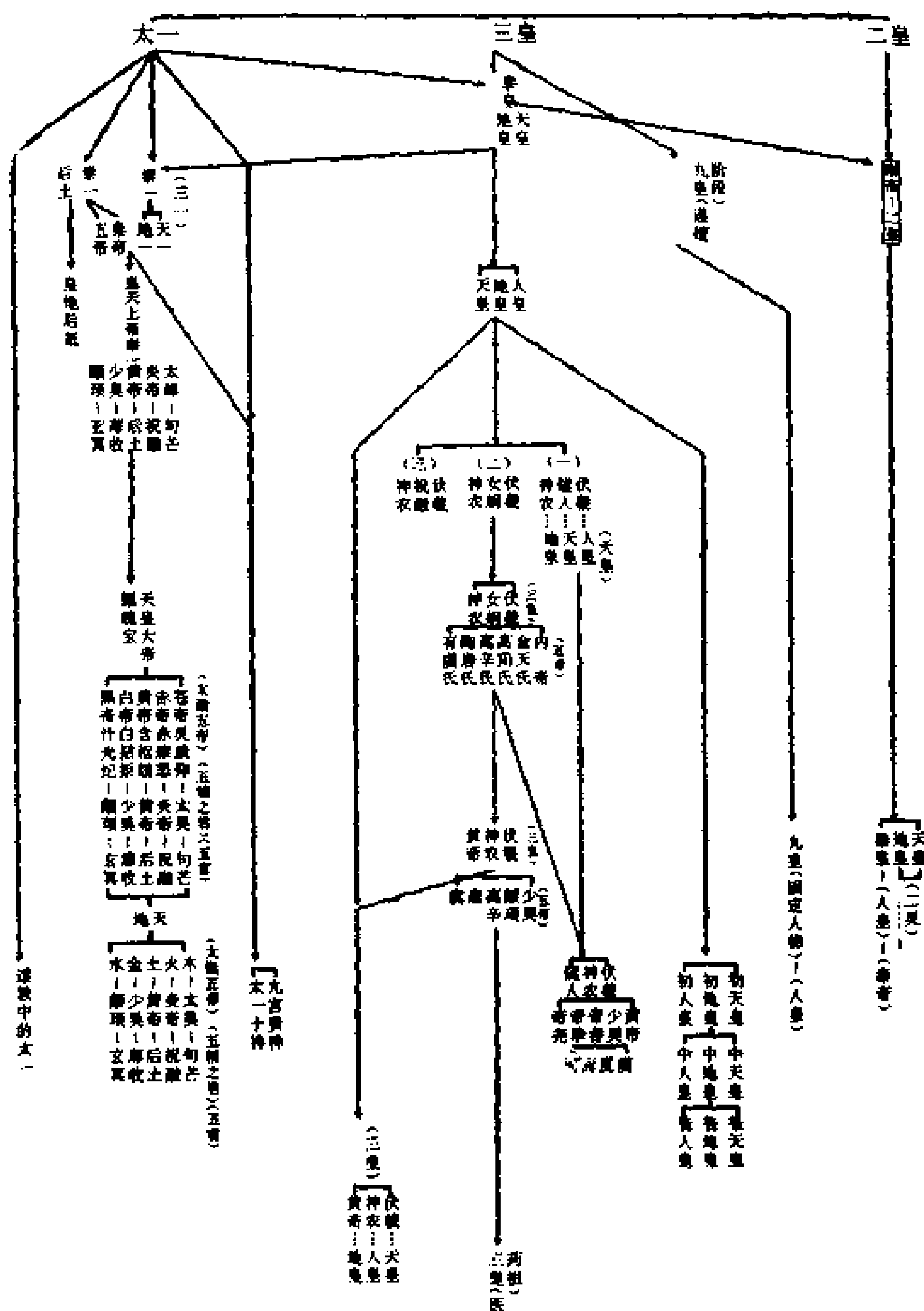
受着强烈的刺戟，只要这个人是有爱国感情的，他就没法安心做事，研究的工作哪里谈得到！所以，这本书还是写得粗糙。将来倘徼天之幸，我们有安安稳稳坐在学院里研究古史的一天，我很希望把这本书重新写过。唉，不知今生今世会不会有这样的福气？

我们非常欣幸，得到国立浙江大学教授钱琢如先生宝琮的合作。钱先生是数学史专家，兼通天文学，著有《中国数学史》等书。一二八之变，我适省亲在杭，江、浙道路阻绝，只得留住数月，在这时期中，就常常和钱先生会面。谈到三皇、太一的问题，彼此有同心之契，我既曾搜集了神话的材料，他也曾搜集了天文的材料。当下我便请他写一篇《太一考》，登入《燕京学报》。去年，我因为母葬南旋，又和他往返了多次。我就把《三皇考》稿本送去，请他改正，承他答应了。本篇第二十二章《太一的堕落》，二十三章《太一下行九宫》及二十六章《河图与洛书》，改作的地方尤多。他并且允许我的要求，把《太一考》作为本书的附录。感谢之情，真是非言可表！

童丕绳先生书业上年来北平，专心研究古史，见到此稿，很高兴，说要写一篇批评，我就请他做序，序中多承指正。他主张把近时人讨论这问题的作品一起收入，我们表示赞同，就将蒙文通先生、缪赞虞先生凤林的文字汇合编为附录，藉便读者勘证。童先生又转请冯伯平先生家升把日本学者三篇三皇研究的文字作为提要，也编入附录。《三皇太一传说演变略图》一幅，是杨先生的原稿，经童先生改作的。我们敬谢谢他们诸位的好意！

三皇问题，这本书固然没有写好，但演变的规模已大略具备，这问题可算是解决了。这问题之所以能解决，全由于

三皇太一传说演变略图



这传说起得晚，让我们看清楚其中的机构。五帝问题就没有这样容易。“五帝”的集合名词固然起得也不早，但这五位帝王各有其深长的历史，有的商代已有，有的两周已有，而且也许一人化作两人，如喾与舜。那时的史料零落不完，无法寻出其演变的系统，所以只能作为一个悬案。我以前作的《五德终始说下的政治和历史》，也只说秦、汉间的五帝而没有说殷、周间的五帝。三皇问题与殷、周无关，只是秦、汉以来宗教史的问题而不是古代史实问题，所以容许我们作这原原本本的说明。这正如《伪古文尚书》出于魏、晋，它所引用的材料大都存在，容易启人怀疑，因此，虽有经典的权威，终为明、清学者所打倒。可是《二十八篇》传于春秋、战国，编定于汉初，可供研究的材料太少了，我们虽有好多地方觉得他可疑，但竟有无从下手之苦。将来如能有大批的新材料出现，解决了《二十八篇》的问题，还解决了五帝的问题，那才是史学界的大快事呢！

顾颉刚

中华民国二十五年一月八日。

一、引　言

“三皇五帝”这一个名词，是大家习熟在口头的。惟其习熟，所以觉得没有什么疑问；他们的偶像就得继续维持下去。但是不幸得很，到了二十世纪，这思想解放的时代，就是习熟的东西也要问一问了。

凡一种偶像的成立，必有一种或数种学说伏在它的背后

鼓吹。例如夏、商、周的称为“三王”，本来的意义只是连续的三个朝代，是很简单的；但到它们有了道德和政治的联络，而使这一名有了抽象的意义时，就有汉人的“三统说”隐在它们的背后了。“五帝”的起来，如无“五行说”的衬托，就未必能成功。五行说有几种不同的说法，所以五帝也就跟着它变了几种不同的式样。详见《五德终始说下的政治和历史》。讲到三皇，它的背后也有两种学说：一种是“太一”说，一种是“三统说”。

三皇是战国末的时势造成功的，至秦而见于政府的文告，至汉而成为国家的宗教。他们是介于神与人之间的人物，自初有此说时直至纬书，此义未尝改变。自从王莽们厕三皇于经《周礼》。和传，《左传》中所其的《三坟》。他们的名称始确立了。

到了今日，古史上当然不该再有他们的地位，但他们在中国宗教史上的地位是不可磨灭的，对于这一方面，我们实在有整理研究的必要。我们是要把他们从古史里清出去，清到宗教史里去。这不是侮辱他们，只是要使他们得到一个最适当的地位。

或谓生于今日，自非时代落伍者，谁再信仰三皇、五帝，何必加以整理研究。不知信仰是一件事，研究又是一种事。学术界中一切平等，原无时髦与过时之别。既有问题，就当提出；既有材料，就当整理。清代学者研究古史的很多，但对于三皇问题颇少施功者，大概因为这个问题太悠谬难稽了，以为不值得费功夫之故；一半亦因道统所系，一研究就破产，谁也不敢负这发难的责任。但我们不当如此，我们应使学术界中的悬案少一个好一个。

三皇问题不能单独解决，有许多地方必须和五帝共同研

究。所以本篇中有几处简直是《五帝考》，这是没法的事情。

二、"皇"字的原义

"皇"字，我们看惯了，似乎只是帝和王的异称，或是高出于帝和王的阶位。但在战国以前的器物和文籍里，却毫没有这个意思，只当它形容词和副词用，偶然也用作动词，或是有人用它作名字，绝没有用作一种阶位的名词的。所以《白虎通义》说："皇，君也，美也，大也，天人之总，美大之称也。"见第一卷，《号》。除了"君也"一解，可以说是对的。

我们现在所看见的中国文字，当以甲骨文为最古了，其中虽没有发现单独的"皇"字，却有"[illegible]"这样一个字。《殷墟书契后编》下第十九页、第二十六页。这个字是不认得的，但右旁的"[illegible]"字唐立庵先生兰说就是"皇"字的初形，由文字的演进历史来看，知道下从"丨"的字往往变为"土"字，所以金文里的从"土"、有从"王"的是错误了。它是像太阳刚从地下出来，光焰上射的景象，以后的用法是从这里演变出来的。今分录"皇"字各条于下，以见其义。

（1）金文：

"叔角父作朕皇考宫公尊敦，其子孙永宝用□。《叔角父敦》，见吴式芬《攈古录金文》卷二之二。

"丰兮尸作朕皇考尊敦，尸其万年子子孙孙永宝用享孝。"《丰兮尸敦》，见同上卷二之三。

"毕鲜作皇祖益公尊敦，用蕲眉寿鲁休，鲜其万年子子孙孙永宝用。"《毕鲜敦》，见同上卷二之三。

"郜公諴作旅簠，用追孝于皇祖皇考，用锡眉寿，万

年子子孙孙永宝用。”《邾公簠》，见同上卷二之三。

“中辛父作朕皇且日丁，皇考日癸障𣪘，辛父其万年无疆，子孙永宝用享。”《中辛父𣪘》，罗振玉《贞松堂集古遗文》卷五。

“秦公曰：不显朕皇且受天命，鼏宅禹责，十又二公在帝之坏，严龏夤天命，保𤔲氒秦，虩事蛮夏。”《秦公𣪘》，见同上卷六。

以上以“皇”为“祖”与“考”的形容词。

“隹十又四年，陸疾午台群者疾□□作皇妣□□妃祭器□□台𢑊台□保有齐邦，永世毋忘。”《陈侯午𣪘》，《贞松堂集古遗文》卷五。

“用作朕皇考龏叔，皇母龏㚸宝尊鼎。”《颂鼎》，见《攈古录金文》卷三之三。

“爰作皇妣𠨧君中妃祭器八，永宝用享。”《鄀侯敦》，见同上卷三之一。

“辛中姬皇母作障鼎，其子子孙孙用享孝于宗老。”《辛中姬鼎》，《贞松堂集古遗文》卷三。

“隹正月已亥，禾肇作皇母懿龏孟姬𩰫彝。”《禾肇彝》，见同上卷四。

以上以“皇”为“妣”与“母”的形容词。

“叔□父作𦅫姬旅𣪘，其夙夜用享孝于皇君，其万年永宝用。”《叔䣙父𣪘》，《贞松堂集古遗文》卷五。

“隹皇上帝百神，保余小子……我隹司配皇天王，对作宗周宝钟。”《宗周钟》，《攈古录金文》卷三之二。

“不显文、武，皇天弘厌氒德，配我有周，膺受大命。……肄皇天亡斁，临保我有周。”《毛公鼎》，见同上卷三之三。

"肄克享于皇天。"《克鼎》，刘心源《奇觚室吉金文述》卷二。

"对䚄皇尹不显休。"《史兽作父庚鼎》，《贞松堂集古遗文》卷三。

以上以"皇"为"上帝"、"天王"、"天"、"君"等的形容词。

金文里看到的"皇"字甚多，全是用作形容词的；间有用它作名字的，如"函皇父"。《意斋集古录》有《函皇父敦》及《函皇父匜》。

（Ⅱ）古籍《书》、《诗》、《仪礼》。

1. 作形容词用的：

"皇天既付中国民越厥疆土于先王。"《书·梓材》。

"皇天上帝改厥元子。……其自时配皇天。"《书·召诰》。

"时则有若伊尹格于皇天。"《书·君奭》。

"皇天改大邦殷之命。……皇天用训厥道。"《书·顾命》。

"肆皇天弗尚。"《诗·大雅·抑》。

"燕及皇天。"《诗·周颂·雝》。

以上以"皇"为"天"的形容词。

"皇帝哀矜庶戮之不辜。……皇帝清问下民。"《书·吕刑》。

"有皇上帝，伊谁云憎。"《诗·小雅·正月》。

"皇矣上帝，临下有赫。"《诗·大雅·皇矣》。

"皇皇后帝。"《诗·鲁颂·閟宫》。

以上以"皇"为"帝"的形容词。

"皇后凭玉几。"《书·顾命》。

"皇王惟辟，皇王烝哉。"《诗·大雅·文王有声》。

"於乎皇王。"《诗·周颂·闵予小子》。

以上以"皇"为"后"与"王"的形容词。

"献之皇祖。"《诗·小雅·信南山》。

"无忝皇祖。"《诗·大雅·瞻卬》。

"念兹皇祖。《诗·周颂·闵予小子》。

"皇祖后稷。……周公皇祖。"《诗·鲁颂·閟宫》。

"假哉皇考。"《诗·周颂·雍》。

"於乎皇考。"《诗·周颂·闵予小子》。

"休矣皇考。"《诗·周颂·访落》。

"某氏来妇，敢奠嘉菜于皇舅某子！……某氏来妇敢告于皇姑某氏！"《仪礼·士昏礼》。

"孝孙某，孝子某，荐嘉礼于皇祖某甫，皇考某子。"《仪礼·聘礼》。

"哀子某，哀显相，……敢用洁牲刚鬣……哀荐祫事，适尔皇祖某甫，飨！"

"哀子某，来日某，隮祔某于尔皇祖某甫，尚飨！"女子曰："皇祖妣某氏。"妇曰："孙妇于皇祖姑某氏。"

"孝子某，孝显相……用尹祭嘉荐……适尔皇祖某甫，以隮祔尔孙某甫，尚飨！"以上《仪礼·士虞礼》。

"孝孙某筮来日某，诹此某事，适其皇祖某子，尚飨！"

"孝孙某诹此某事，适其皇祖某子，筮某之某为尸，尚飨！"以上《仪礼·特牲馈食礼》。

"孝孙某，来日丁亥，用荐岁事于皇祖伯某，以某妃配某氏，尚飨！"

"孝孙某，来日丁亥，用荐岁事于皇祖伯某，以某

妃配某氏，以某之某为尸，尚飨！”

“孝孙某，来日丁亥，用荐岁事于皇祖伯某，以某妃配某氏，敢宿！”

“孝孙某敢用柔毛刚鬣，嘉荐普淖，用荐岁事于皇祖伯某，以某妃配某氏；尚飨！”以上《仪礼·少牢馈食礼》。

以上以“皇”为“祖”、“考”、“舅”、“姑”与“妣”等的形容词。

“皇尸载起。”《诗·小雅·楚茨》。

“皇尸卒爵。主人拜，尸答拜。”《仪礼·特牲馈食礼》。

“尸告饱，祝西面于主人之南，独侑不拜，侑曰：‘皇尸未实，侑！’尸又食。”

“尸执以命祝。卒命祝，祝受以东，北面于户西，以嘏于主人曰：‘皇尸命工祝，承致多福无疆于女孝孙！”以上《仪礼·少牢馈食礼》。

以上以“皇”为“尸”的形容词。

“皇皇者华。”《诗·小雅·皇皇者华》。

“朱芾斯皇。”《诗·小雅·采芑》。

“穆穆皇皇。”《诗·小雅·假乐》。

“思皇多士。”《诗·大雅·文王》。

“思皇多祜。”《诗·周颂·载见》。

“皇以间之。”《诗·周颂·桓》。

“有驈有皇。”《诗·鲁颂·駉》。《毛传》“黄白曰皇”，朱熹《注》同。

“烝烝皇皇。”《诗·鲁颂·泮水》。

以上以“皇”作“煌”、“美”、“盛”及“黄白”解。

2. 作副词用的：

“无皇曰：‘今日耽乐乃非民攸训……小人怨汝詈汝，则皇自敬德。’”《书·无逸》。

“惟截截善谝言……我皇多有之。”《书·秦誓》。

“武人东征，不皇朝矣。……不皇出矣。……不皇他矣。”《诗·小雅·渐渐之石》。

以上以“皇”字作“遑”、“遑”解。

3. 作动词用的：

“四国是皇。”《诗·豳风·破斧》。

“先祖是皇。”《诗·小雅·楚茨》。

“继序其皇之。”《诗·周颂·烈文》。

“上帝是皇。”《诗·周颂·执竞》。

“宾入门，皇，升堂让；将授志，趋。……皇，且行，入门主敬，升堂主慎。”《仪礼·聘礼》。

综上所记，以形容词为最多。盖“皇”有光美之义，故用以状尊严伟大的神和人。《孟子》曰“充实之谓美，有光耀之谓大”，即此义。以后习用的“煌煌”，正是“皇”的原义。

此外，用“皇”字作人名的如“皇父”，《意斋》著录之《函皇父敦》、《函皇父匜》，《诗》小雅·十月之交》、《大雅·常武》。作地名的如“皇涧”，《诗·大雅·公刘》。正因它是一个形容词，所以可以随意用。若照了皇帝的意义来解释，皇父岂不成了太上皇，皇涧岂不成了皇家的山谷吗？

《尚书》中，惟《洪范》的“皇”字有用作名词的。但《洪范》是一篇极有问题的书。它的成书或在战国的末年，不能拿来作反证的。说见刘节先生《洪范疏证》，《古史辨》第五册上编。

三、名词的"皇"的出现

本来人中最贵的是后，神中最贵的也是后；所以在三代最先的一代夏，就是称人王作"后"的。对神称"后帝"、"后土"、"后稷"。稍后称人王的又有"天子、王、辟、君"诸名。其称"帝"的，只是上帝的简称；而"皇"字不过是用以形容人王和天帝的美盛，绝想不到也可以用来作人王和天帝的职位的名称的。及战国以后，"帝"的意义有些变了，也可以作人王的称谓了。孟子是战国中期的人，在他的书里说到的古史和《论语》差不多，惟有一些不同，就是多出了"帝"的名词。上帝的"帝"，《孟子》里不作上帝解而解作人王了。他说：

> 帝使其子九男二女百官牛羊仓廪备，以事舜于畎亩之中。《万章》上。
>
> 舜尚见帝，帝馆甥于贰室，亦飨舜，迭为宾主，是天子而友匹夫也。《万章》下。
>
> 大舜有大焉……自耕稼陶渔，以至为帝，无非取于人者。《公孙丑》上。

他称尧、舜都为帝，可见"帝"是他们的阶位了。但这也只把古圣先王称作"帝"而已。

楚本不戴周为共主，春秋时已自称王。战国而后的七雄和宋因为国势的强大，不甘于公侯，也相继称起"王"来。以后有几国，国势更强大了，再要升级，升作什么呢？于是毫不犹豫地又称作"帝"了。前二八八年，依《史记》。秦昭王自为西帝，而致东帝于齐湣王。做不多久，湣王要使天下爱齐憎秦，去帝

号；昭王不好意思独做，也去了。过了二年，齐湣王灭宋，苏代看齐太强了，便去劝燕昭王乘机复仇，推秦为西帝，赵为中帝，燕为北帝，合起来打齐。齐湣王果然就被他们赶走了。不知为了何故，三帝的事也没有实现。到前二五七年，秦的国势更强了，围赵，要赵王尊秦王为帝。那时鲁仲连义不帝秦，信陵君又救赵破秦，此事仍未实现。以上三事见《战国策·齐策》四、《燕策》一、《赵策》三。这件事情虽终战国之世没有成功，可是那时人的心目中都以为"王"的上一级是"帝"，这个观念是已确立了。五帝的系统，《帝典》的文字，就在这帝制运动之下一一出现，把当时人的祈求涂在古史上，为古史界添了不少的光彩。可是，天帝位号既经送与人王，天帝将再称什么呢？

《楚辞》是一部楚国的诗歌集。是不是屈原、宋玉们做的，或是一大部分楚国流行的无名氏的诗歌和一小部分屈原们的作品相糅杂的，这问题还没有解决。其中最早的一篇，应推《天问》。《天问》是很长的一首对于历史发问的诗，它问了邃古之后，就问到鲧和禹的事；后来虽也说到尧、舜，但还不及说鲧、禹的热闹，颇有《诗经》以后、《论语》以前之风。篇中称人王曰"后"，"启代益作后"，"鼓刀扬声后何喜"。称天帝曰"帝"，"帝降夷羿"，"稷维元子，帝何竺之"。亦曰"后帝"，"何献蒸肉之膏而后帝不若"，"缘鹄饰玉，后帝是飨"。这也是和《诗》、《书》相同的称谓。我们可以信它不曾受多大的战国人历史观念的薰染。

可是一到《离骚》，这"皇"字就成了一个特别的名词了：

忽吾行此流沙兮，遵赤水而容与。麾蛟龙使梁津兮，诏西皇使涉予。《史记·淮南衡山列传》记伍被言有云"汝西皇之使耶？"

又《九歌》的第一篇是“东皇太一”，其词云：

吉日兮辰良，穆将愉兮上皇。

它称了西皇，又称东皇，又称东皇为上皇，这种“皇”字的用法是以前所没有用过的。猜想起来，大约因为“帝”已用作人王的位号，再拿来称呼上帝，嫌于惑乱，所以改用了训“美”训“大”而又惯用作天神的形容词的“皇”来称呼上帝了。至于“上皇”，简直就是“上帝”的变文。上帝只当有一个，为什么有东皇和西皇呢？依我揣测，恐即是东帝和西帝的反映。人间既有东、西帝，天上就应有东、西皇了！

《九章》的《橘颂》中也有一个新名词：

后皇嘉树，橘徕服兮。受命不迁，生南国兮。

古书上，“皇后”这个名词是有的，《书·顾命》“皇后凭玉几”。“后皇”却没有，这因为“后”是名词，“皇”是形容词，形容词应放在名词的前边的缘故。这里却倒转过来用，可见作者确认“皇”字可以替代“帝”字，所以把通常用的“后帝”例如《左传》昭元年的“后帝不臧”。改作“后皇”了。依向来解释，这后皇是楚王。我们不必问楚王有无称皇，只看下面一句，“受命不迁，生南国兮”，就知道这指的是上帝。试问，人王能命令橘树永远生在南国而不迁徙吗？此后于诗赋中乃多见“后皇”一名词。如《汉书·礼乐志》、张衡《西京赋》、张华《乐歌》、欧阳修《红鹦鹉赋》、袁桷《次韵周南翁退朝诗》。

此外在《离骚》中，尚有几处把“皇”字用作名词的：

皇览揆余于初度兮，肇锡余以嘉名。王逸释为皇考，朱熹《注》同。

皇剡剡其扬灵兮，告余以吉故。王逸释为皇天；朱熹一释为百神。

陟升皇之赫戏兮，忽临睨夫旧乡。王逸释为皇天，朱熹《注》同。

其他如“恐皇舆之败绩”尚可作形容词解。

我们读了《楚辞》，应当记着：“皇”字用作上帝的称谓是始见于此的。他们所以不称“上帝”而称“上皇”，不称“后帝”而称“后皇”的缘故，只因帝名已惯用于人王，嫌神人之无别，所以就换了一个字来专称上帝了。

四、“皇”的由神化人

“帝”，本来是神，自有战国的“帝制”运动而化为人，于是把“皇”字来替代。过了不久，到战国之末，不知以何因缘，而“皇”又化为人了。在《楚辞》里看，皇有两个，又不知以何因缘，到那时有所谓三皇出现。

按：《论语》中只说三代，如：

周监于二代。《八佾》第三。

夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。同上。

行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。《卫灵公》第十五。

孟子说：

五霸者，三王之罪人也。《告子》下。

他也只提出春秋时代的五霸和夏、商、周时代的三王组成的两个集团，至于三王以前，他便没有什么集合的称谓。荀子却不然，他说：

诰誓不及五帝，盟诅不及三王，交质子不及五霸。《大略》。

他在三王和五霸之上，更堆上了一座“五帝”了。

《吕氏春秋》是吕不韦集合了他的门客们作的，著作地点在秦，著作时期在秦始皇八年。在这部书里，五帝以上已放

上一个神农了，如云：

变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当，彭祖以寿，三代以昌，五帝以昭，神农以鸿。《执一》。

神农师悉诸，黄帝师大挠，帝颛顼师伯夷父，帝喾师伯招，帝尧师子州支父，帝舜师许由。《尊师》。

但还不足，它还给我们一个三皇。我们在《孟子》书里，读到“三王、五霸”，在《荀子》书里读到“五帝、三王”，现在更进一步，读到“三皇、五帝”了！它一共提了四次：

天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆被其泽，得其利，而莫知其所由始，此三皇、五帝之德也。《贵公》。

夫取于众，此三皇、五帝之所以大立功名也。《用众》。

上称三皇、五帝之业以愉其意，下称五伯名士之谋以信其事。《禁塞》。

夫孝，三皇、五帝之本务而万事之纪也。《孝行览》。

这三皇会和已化为人的五帝在一起，会取于众而大立功名，会以孝道作万事之纪，当然是人类，当然是五帝以前的人王。他们为什么也像“帝”一样，从天上跌到地下来呢？三皇是怎样的三个人，《吕氏春秋》的作者没有说；他们既把神农常放在五帝之前，是否看他是三皇之一，也没有说。我们只能空洞地知道“三皇”这一名，和读《荀子》时只能空洞地知道“五帝”这一名一样。

为什么古代帝王系统的排列法老是“三，五；三，五”？为什么一样的有天下之君，最早的称“皇”，后来的称“帝”，更后的又改称“王”？为什么露脸最早的是三王，较后的乃是三王以前的五帝，最后的倒是五帝以前的三皇？

这种问题，并不是单有我们会发，便是创造时代的战国

人也未尝不会发。所以《吕氏春秋》里亟要说明皇帝王递降的缘故，而云：

昔舜欲旗古今而不成，既足以成帝矣。禹欲帝而不成，既足以正殊俗矣。《谕大》。

昔有舜欲服海外而不成，既足以成帝矣。禹欲帝而不成，既足以王海内矣。《务大》。

可见他们的意思，必须“旗古今，服海外”的才可为“皇”，否则只可成“帝”，再差一点只可称“王”了。

《管子》是一部秦、汉间人伪托的书，其中也有关于这事的解说：

明一者皇，察道者帝，通德者王，谋得兵胜者霸。《兵法》第十七。

又如《庄子外篇·在宥》说：

得吾道者，上为皇而下为王。

这是说明名号的不同由于道德和能力的不同。正如孟子对于“德位合一说”的疑问，说益、伊尹、周公的不有天下，为的是继世有天下的人不像桀、纣一般的坏；说仲尼的不有天下，为的是没有天子荐之于天：全由于机会不同。在战国时候，大家听了这些解释也就满意了；可是我们呢？

除此之外，《吕氏春秋·勿躬篇》有一史皇，云“史皇作图”，《淮南子·修务训》亦云“史皇产而能书”。《庄子·胠箧篇》有一柏皇氏，亦以“皇”为名，好像也是五帝前的人王。但《勿躬》的主旨是说圣人治天下在于善使用人才而己不劳，史皇既列为二十官之一，便不能算作古之王者，虽则与容成氏并列。容成氏是尧前之王，见《淮南子·本经训》，而《吕氏春秋》与史皇同列，可见史皇亦非臣；然在《吕氏春秋》中则确以为

臣了。柏皇氏列为至德之世之一，且在伏羲、神农之前，当然有皇的可能；但只是容成氏等十二世之一，亦未必便是三皇中人。要之，战国之末，是创作古史的全盛时代，既有许多五帝以外的帝，如《山海经》中帝鸿、帝俊等。当然也可以有三皇以外的皇了。

《庄子》，通常都看作战国时书，但其成分甚复杂，固有战国的，亦有西汉的。此问题甚复杂，当别为论。《天运篇》中也屡次提起"三皇、五帝"，如果此篇为战国末年所作，则亦可算为《吕氏春秋》之说的辅佐。文云：

> 故夫三皇、五帝之礼义法度，不矜于同，而矜于治。故譬三皇、五帝之礼义法度，其犹柤梨橘柚耶？其味相反而皆可于口。
>
> 余语女：三皇、五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉！三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中堕四时之施。

看它对于三皇的观念已含有菲薄的意味，这当然不是刚出现的三皇了！

自从"皇"字成了帝王的名号以后，于是许多人替它想解释，如《白虎通·号篇》云：

> 帝王者何？号也。号者功之表也，所以表功明德，号令臣下也。德合天地者称帝，仁义合者称王，别优劣也。皇者何谓也？亦号也。……号之为皇者，煌煌人莫违也。烦一夫，扰一士，以劳天下者，不为皇也。不扰匹夫匹妇故为皇。故黄金弃于山，珠玉捐于渊，岩居穴处，衣皮毛，饮泉液，吮露英，虚无寥廓，与天地通灵也。

又如应劭《风俗通义·皇霸篇》云：

皇者天；天不言，四时行焉，百物生焉。三皇垂拱无为，设言而民不违，道德玄泊，有似皇天，故称曰皇。

他们以为“皇”只能出在没有物质文明的时代，“帝”只能出在不以仁义号召的时代。这分明取自道家的学说。

五、“皇”为人王位号的实现

《吕氏春秋》作成了十八年，秦王政便削平六国，统一天下了。于是他命令丞相、御史等议帝号。丞相王绾、御史大夫冯劫、廷尉李斯等奏道：

昔者五帝地方千里；其外侯服、夷服诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵，诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及。臣等谨与博士议曰：古有天皇，有地皇，有泰皇；泰皇最贵。臣等昧死上尊号，王为“泰皇”。

秦王批道：

去“泰”著“皇”，采上古“帝”位号，号曰“皇帝”。《史记·秦始皇本纪》。

同时，他又追尊庄襄王为“太上皇”。同上。“皇帝”一名的来历如此，从此“皇”便成了人王的位号了。这原是三皇、五帝说鼓吹的结果。

“皇”与“帝”合为一个名词，好像项羽的“西楚霸王”，以“王”与“霸”合为一个名词。战国时的四种阶位，都给他们两人占据了！“皇帝”既成为一个名词，于是就有人替它作起解释，董仲舒《春秋繁露·三代改制质文篇》说：

通天地、阴阳、四时、日月、星辰、山川、人伦，德

侔天地者称“皇帝”。

至于我们读《吕氏春秋》时所起的“三皇是怎样的三个人”的疑问也于这里得到答案了：他们是天皇、地皇和泰皇；没有神农氏在内。王绾们所说的“五帝地方千里，其外侯服、夷服诸侯或朝或否，天子不能制”，正与《吕氏春秋》说的“有舜欲服海外而不成，既足以成帝矣”相印合；秦王之所以可称为“皇”，只因他的势力超过了五帝！

我们对于天皇、地皇这两个名词好生面善。西周时人常说“皇天上帝”；见《尚书》。东周时人常说“皇天、后土”。见《左传》。现在“天皇”之名就是从“皇天”倒转来的，“地皇”之名就是从“后土”翻译来的，恐怕依旧是天地之神罢？泰皇之名，前所未闻；但《楚辞·九歌》中有东皇太一，“泰”和“太”古字是通的，也许是他。如果这个猜想不错，则他到这时已由偏安的东皇升作了一统的泰皇了。凡是用“泰”作形容词的都含有最高的意思，如周的第一个王是太王，齐的第一个公是太公，东方的最高的山是泰山，两仪之上是太极。……王绾们说“泰皇最贵”，“泰”确是一个崇高尊贵的称呼啊！

在《秦始皇本纪》里，我们只能知道三皇的权威比五帝为大，在三皇中以泰皇为最贵。除此之外，它再没有告给我们什么了。我们自己在先秦诸子中找去，只找到一处似乎与泰皇有些关系的。《庄子·应帝王篇》云：

> 有虞氏不及泰氏。有虞氏其犹藏仁以要人，亦得人矣而未始出于非人。泰氏其卧徐徐，其觉于于，一以己为马，一以己为牛，其知情信，其德甚真，而未始入于非人。

这泰氏，从来注家不知是什么人。按《吕氏春秋》谓“舜欲旗古今而不成，既足以成帝矣”，则此条谓“有虞氏不及泰氏”，此泰氏甚有“皇”的可能，说不定这竟是战国时关于泰皇传说的一个仅存的记载。

《尔雅》相传为周公作，康有为先生说它不见于西汉前，乃是刘歆伪造的，详见《伪经考·汉书艺文志辨伪》。实在只是西汉末的产物。因此，它可以说：“林、烝、天、帝、皇、王、后、辟、公、侯，君也。”《释诂》第一。以后蔡邕《独断》也说“皇、王、后、帝，皆君也”。《淮南子》时代较早，尚云：

> 帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。《本经训》。

若在后世，定云“皇者效三才，帝者法五行”了。又《吕氏春秋》云：

> 五帝先道而后德，故德莫盛焉。三王先德而后事，故事莫功焉。五霸先事而后兵，故兵莫强焉。《先己》。

当吕、刘作书的时代已有“皇”的传说，书中亦屡提起，然而说到整个的系统时还时常忘掉，可见其新成立时不稳定的状态。因为还不曾用熟，故每每脱漏，以后的纬书及《白虎通》等就不会这样了。

六、二皇二神和太帝

《吕氏春秋》和王绾等奏文是代表秦地的传说，他们都说三皇。淮南于战国属楚，淮南王刘安又是一个《楚辞》学家，所以他的书中多维持《楚辞》的古史系统而道二皇。书中亦有三皇，如《齐俗训》云“故三皇、五帝法籍殊方，其得民心均也”。

《原道训》云：

泰古二皇得道之柄，立于中央，神与化游，以抚四方。是故能天运地滞，轮转而无废，水流而不止，与万物终始。

话说的玄妙得很，竟捉摸不定他们是人是神。但《精神训》云：

古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥，芒芠漠闵，澒濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极。刚柔相成，万物乃形；烦气为虫，精气为人。

这固然说的是二神，没有说二皇，但这“二”数是相同的。又（1）二神“经天营地”，而二皇“能天运地滞”；（2）二神“滔乎莫知其所止息”，而二皇“轮转而无废，水流而不止”；（3）二神“万物乃形”，而二皇“与万物终始”；其意义皆甚相似，说不定二皇即是二神。看它先说“未有天地，莫知其门”，又说“别为阴阳，万物乃形”，则二神竟是开地辟地的神。若二皇即二神，则二皇也是开天辟地的神了，故《原道训》云“与万物终始”。

但《缪称训》中又提到二皇，那就确是人而不是神了。

昔二皇，凤皇至于庭。三代，至乎门。周室，至乎泽。……德弥精，所至弥近。

是二皇为三代以前的王者甚明。三代以前的二皇是谁呢？

这二皇，从《楚辞》看来，很像是东皇和西皇。但高诱因文中有“别为阴阳，刚柔相成”之语，故于“二皇”注云“指说阴阳”，于“二神”注云“阴阳之神也”，这或者确是当初用二数来定名的本意。

《淮南子》中也曾提到“太皇”。《精神训》云：

登太皇，冯太一，玩天地于掌握之中。

这“太皇”言“登”，似乎不是王绾等奏书中的“泰皇”。故高诱注云：

太皇，天也。……太一，天之形神也。

那么，这句话是说他登上了天，凭依了天的形神，而玩弄天地，这“太皇”和“太一”两名都是天的称谓而不是神名。至于《天文训》中的太一，那自然是神名了。详下章。

但是，《地形训》里还有一个“太帝”。依《楚辞》中“后帝”改称“后皇”之例，则“泰皇”亦未尝不可改称为“太帝”。他说：

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。扶木在阳州，日之所曊。建木在都广，众帝所自上下。

昆仑之丘已经够高了；再往上去，走三倍的路，就登天了。天上是太帝之居，可见太帝即是上帝。他又说建木是众帝所自上下之处，把“众帝”较“太帝”，见得太帝是许多天帝中地位最高的一个。这和王绾们奏书中所谓“有天皇，有地皇，有泰皇；泰皇最贵”的话正相合。是不是他们所谓“二皇”即是天皇、地皇，所谓“太帝”即是泰皇？是不是太帝的地位在二皇之上？其系统是不是如“易有太极，是生两仪”一般？材料太少，我们对于这些问题不敢下断语，但可说似有此趋势。

《淮南子》里的二皇和太帝，为神为人，扑朔迷离，不容易分别；或者在那时也想不到应有什么分别：因为无此需要。二皇的名词，以后倒也常见，如：

挟三王之趢趗，轶五帝之长驱，踵二皇之遐武。《文选》张衡《西京赋》。

若然六器者，犹以二皇圣哲黈益。《文选》马融《长笛赋》。

二皇称至化，盛哉唐、虞廷。《曹子建集》卷六《惟汉行》。

圣帝之创化也，参德乎二皇，齐风乎虞、夏。《晋书·皇甫谧传》皇甫谧《释劝论》。

其后逮二皇之世，演八会之文，为龙凤之章。陶弘景《真诰》卷一。

这些二皇，毫无疑义地是人而不是神。但自此以后，他们却渐被人忘记而不提起了。

七、"九皇"和"民"

较淮南王时代稍后的有董仲舒。他是广川今河北省深县、冀县一带。人，离燕、齐甚近，容易受到燕、齐方士的影响。他是《春秋》学家，《春秋》本来是非常平实的一部书，但他竟会在里边找出不平实的"三统说"来。所谓三统者，他说天地间有黑统、白统、赤统三个统循环当王，每一个新朝代起来，必是占有这里边的一统，且合于这循环的次序的。他说，殷是白统，周是赤统，孔子作《春秋》以王鲁是黑统。他在《三代改制质文篇》中说：

王者改制作科奈何？曰当十二色，历各法而而，当作其。正色，逆数三而复。绌三之前曰五帝，帝迭首一色，顺数五而相复。礼乐各以其法象其宜，顺数四而相复。咸作国号，迁宫邑，易官名，制礼，作乐。

故汤受命而王，应天变夏作殷号，时正白统，亲夏，故虞，绌唐谓之帝尧，以神农为赤帝，作宫邑于下洛之阳，名相官曰尹，作《濩》乐，制质礼以奉天。

文王受命而王，应天变殷作周号，时正赤统，亲殷，故夏，绌虞谓之帝舜，以轩辕为皇帝（即黄帝），推神农以为九皇，作宫邑于丰，命相官曰宰，作《武》乐，制文礼以奉天。……

故《春秋》应天作新王之事，时正黑统，王鲁，尚黑，绌夏，亲周，故宋，乐宜亲《招武》，故以虞录亲，乐制当作制爵。宜商，合伯子男为一等。

他的意思，以为一个新朝起来一定要改制度。改制度的事情有三个格式。第一个格式是“三统”，首建寅，次建丑，又次建子，下一代又是建寅。因为是把“子、丑、寅”倒转来数的，故云“逆数三而复”。第二个格式是“五帝”和“九皇”。以前说五帝、三皇，都有固定的人，例如黄帝一定是五帝中的人物，泰皇一定是三皇中的人物。他说：这样不对，帝和皇是应该跟着时代变的；一个新王起来，应把自己的一代，和前一代，亲的。更前的一代，故的。算做“三王”，三王的前五代算做“五帝”，五帝的前一代算做“九皇”。例如文王受命，夏、殷、周是三代；舜，本来不称帝的，这时因为他到三代之前去了，所以称他为帝舜；从此排上去，尧、喾、颛顼、轩辕都是周的五帝，而轩辕居五帝之首，应当请他标上一种颜色，故称他为黄帝；轩辕的前一代是神农，倒数上去已经是第九代了，故推他为九皇。每一个朝代，都有三个王，五个帝、一个皇。这皇、帝、王的名号，全不是固定的，是跟着朝代递嬗的。所以周在两代之后，文王就要改称帝了；到八

代之后，文王就要改称皇了。试列一表如下：

春秋					1	春秋（即汉）三王
周			1	周三王	2	
殷	1	殷三王	2		3	
夏	2		3		4	春秋五帝
虞	3		4	周五帝	5	
唐	4	殷五帝	5		6	
喾	5		6		7	
颛顼	6		7		8	（白帝）
轩辕	7		8	黄帝	9	—春秋九皇
神农	8	赤帝	9	—周九皇		
（伏羲）	9	—殷九皇				

（注）凡加括弧者为董书中所未明言，今为补之。

第三个格式是“四法”。他说，制度有“商、夏、质、文”四类，也是循环的。因为《春秋》的新王和舜是同样的“法商”而王，所以要“以虞录亲”、立嗣予子，笃母弟，妾以子贵……“制爵宜商”了。

他的玩意儿多得很，不是本篇所能说明。现在只讨论他的第二个格式。他说：

> 故圣王生则称“天子”，崩迁则存为“三王”，绌灭则为“五帝”；下至附庸，绌为“九皇”；下极其为“民”。

以前总说皇、帝、王、霸的异号由于道德或势力的不同，他则说是代次的不同，任你是谁，只要做到“王”，那“帝”和“皇”是逃不了的，只是时间有久暂而已；可是升到了“皇”之后，到了顶了，再换朝代时就要跌作“民”了！再说新王

的封国，在三王内的封以大国，五帝的后裔则封以小国，九皇的后裔更小一点封以附庸；再换朝代时，九皇的子孙就要无立锥之地了！为什么要这样呢？他说：

远者号尊而地小，近者号卑而地大，亲疏之义也。

原来这种制度的基础建筑于儒家的“亲亲之杀”上。朝代愈古则先王的名号愈尊，而他的子孙的势力反愈缩小，这原是合于“新鬼大而故鬼小”的原理的呢。

照他的说法，伏羲应是殷的九皇，神农乃是周的九皇，轩辕则是春秋的九皇。依照汉人的见解，孔子作《春秋》乃是为汉制法，故轩辕也即是汉的九皇。神农的所以被唤作赤帝，只因他是殷的五帝的首一帝；轩辕的所以被唤作黄帝，也因他是周的五帝的首一帝：赤帝与黄帝是不能同时存在的。若照孔子的制度说来，则神农已落于九皇之外，轩辕已居于九皇的地位而不能复称为黄帝，颛顼却有被唤作白帝的资格了。赤帝后为黄帝，是依五行相生说火生土的次序；土生金，故颛顼应为白帝。

这种学说，后世固然忘了，但在当时确曾发生了不小的影响。《史记·封禅书》云：

天子汉武帝。既闻公孙卿及方士之言……欲放黄帝以上接神仙人蓬莱士，高世比德于九皇，而颇采儒术以文之。

既云“欲放黄帝”，又云“比德于九皇”，可知黄帝即是九皇；董仲舒的学说已流行于社会了。

《汉旧仪》云：

圣王……又祭三皇、五帝、九皇、六十四民，皆古帝王，凡八十一姓。《太平御览》卷五二六《礼仪部》五引。孙星衍辑本《汉旧仪补遗》卷下云“案：民当作氏”。

《周礼·春官·小宗伯》，郑玄注云：

郑司农云："……三皇、五帝、九皇、六十四氏，咸祀之。"

这些话有错误，"三皇"应作"三王"，"氏"当作"民"，这是我们读了董仲舒书之后可以知道的。至于姓也没有八十一个，因为三王、五帝、九皇，包括九代，只有九个姓，加上六十四民，只有七十三姓。六十四民的数目怎样来的呢？只因封禅说中有下列一段话：

齐桓公既霸，会诸侯于葵丘而欲封禅。管仲曰："古者封泰山，禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉。……"《管子·封禅》；《史记·封禅书》。

依照董仲舒的学说，到了汉代，轩辕已经"绌为九皇"，神农更"下极其为民"了。这七十二家是周代的数目，到汉为七十三家。七十三家中，除去三王三家，五帝五家，九皇一家，即为六十四家。这六十四家都是绌灭为民的，故云"六十四民"。这很分明地是从董仲舒的学说下计算出来的。这一种理想的制度，东汉人已不能尽知，故多误说。

九皇，他书中提起的甚少。依我们所见，只有下列数则：

泰一者，执大同之制，调泰鸿之气，正神明之位者也。故九皇受傅，以索其然之所生。……九皇殊制而政莫不效焉，故曰泰一。《鹖冠子·泰鸿》。

泰一之道，九皇之傅，请成于泰始之末。《鹖冠子·泰录》。

九皇之制，主不虚王，臣不虚贵，阶级尊卑，名号自居。吏民于次者无国历宠历录副，其所付授，与天人参，相结连钩考之，具不备也。《路史前纪》卷二引《文子》。

《鹖冠子》。

巍然如九皇，德泽四海沾。王安石《望九华山》诗，《临川全集》卷十二。

这几段文字，都看不明白它的真义。但有一点足以指出的，他们看“九皇”并不像董氏所说，是一个递嬗的阶位，乃是一个或数个固定的人物。又《鹖冠子》说到九皇时必连说太一，且云“九皇殊制而政莫不效焉，故曰泰一”，似乎是九个皇同得泰一之道以治其国，因其道同，故名之曰泰一，则泰一即是九皇。《鹖冠子》和《文子》本来是很有问题的书，这些话说不定是出得很后的，所以对于董仲舒创立此名的原义已经弄不明白了。

八、“太一”一名的来源

大凡一个人能使后人在他的身上有所附会，有所依托，必是这个人的文字或思想上有使后人翻筋斗的余地。不然，一个平正明白的道理，你尽说它是神奇的了不得，有谁来信你。老子之所以被拥为道教始祖者以此，孔子之不能成为教主者亦以此。道教中当然以“道”为首义，老子却是提出“道”的问题的第一人。什么是“道”呢？

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。《老子》第二十五章。

大道氾兮其可左右，万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。第三十四章。

“道”就是天下万物之母。本来，未有天地之先，应当有些什

么？必有有这天地万物的原因，必有有这天地万物的根本；这就是他所说的"道"。你能说出这个"根本"是什么形相，黑的，白的，长的，短的？这你虽不能说，然而你能说没有这个"道"么？所以他说：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。第二十一章。

这样子的一个"道"当然难以给它一个具体的名字，所以叫它做"道"可以，叫它做"大"可以，而叫它做"一"也未尝不可：

昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。第三十九章。

《韩非子·解老》说：

道者，万物之所然也。……天得之以高，地得之以藏，维斗得以成其威，日月得以恒其光，……轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。

《老子》说得着"一"则皆能如意，《韩非子》说得着"道"乃无不能成就，可见《老子》的"一"就是道了。

以后的人们也喜欢用"一"来名"道"，但他们又渐渐地感觉到这"一"字是太平凡了，万不足以表示这个恍恍惚惚的"道"，于是请来了一项荣耀的王冠加在它的头上，名之曰"太一"或"大一"。《庄子·天下篇》有云：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之，建之以常无有，主之以太一。

“常无有”、“太一”就是《老子》中的“道”和“一”。从此，人们就多用这个加冠的“一”，如：

万物所出，造于太一，化为阴阳。《吕氏春秋·大乐》。

道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。同上。

帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。《淮南子·本经训》。

洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。《淮南子·诠言训》。

是故夫礼必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰命，其官于天地也。《礼记·礼运》。

《楚辞》的第二篇是《九歌》，王逸的《叙》说：“《九歌》者，屈原之所作也。昔楚国南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好神，其祠必作歌乐鼓舞，以乐诸神。”而他们第一个歌的是“东皇太一”，《歌》首云：

吉日兮辰良，穆将愉兮上皇。……

“上皇”就是东皇太一，我们已在哲学家的书里看到“太一”是“道”的别名，现在又在文学家的诗歌里看到这个天神太一了。按《文选》卷十九载宋玉的《高唐赋》云：

有方之士，羡门、高溪、上成、郁林、公乐、聚穀，进纯牺，祷璇室，醮诸神，礼太一；傅祝已具，言辞已毕。

刘良注：

诸神，百神也。太一，天神也。

这两种意义的“太一”的来源谁早谁晚，很难确定，不

过，我们总可以说，在战国以前是不见有这个名称的。

九、“天神贵者太一”及三一

秦始皇的时候，三皇之说甚活跃。但一到西汉就沉寂了。高、惠、文、景之世，没有人提起过。武帝时，《淮南子》多谈二皇，《春秋繁露》则有九皇之说，别方面也不曾见到三皇的名字。但到武帝元朔五年，前一二四。忽然有泰一出来，泰一与太一同，稍后又有三一出来。他们虽没有提起三皇的名称，但我们在这里边寻得出它们的关系。

《汉书·郊祀志》《史记·封禅书》文同；但因《史记》略有脱误处，故举此。云：

亳人谬忌奏祠泰一方，曰：“天神贵者泰一，泰一佐曰五帝。古者天子以春秋祭泰一东南郊，日一太牢，七日；为坛，开八通之鬼道。”于是天子令太祝立其祠长安城东南郊，常奉祀如忌方。

其后人上书言“古者天子三年一用太牢，祠三一：天一、地一、泰一”。天子许之，令太祝领祀之于忌泰一坛上，如其方。……

王绾们奏书中以三皇位五帝之上，而此以泰一位五帝之上；奏书中以天皇、地皇、泰皇为三皇，而此以天一、地一、泰一为三一：其名词和地位的相同如此，足信三一是三皇的化身，泰一是泰皇的化身。本来三皇中“泰皇最贵”，所以在三一中亦以泰一为最贵了。又云：

后人复有言“古天子常以春解祠，祠黄帝，用一枭破镜；冥羊，用羊祠；马行，用一青牡马；泰一、皋山

山君，用牛；武夷君，用干鱼；阴阳使者，以一牛”。令祠官领之，如其方；而祠泰一于忌泰一坛旁。

这一则，《封禅书》作“泰一泽山君地长用牛”。《史记索隐》云：“‘泽山’，《本纪》作‘峄山’。‘泽山君地长’，谓祭地于峄山。同用太牢，故曰‘用牛’。”如其说，是泰一与峄山君同祀，一为天神，一为地神，与周人的皇天、后土甚相类。谬忌泰一坛上本已有泰一，又有三一中的泰一，到这时又有与峄山君同祀的泰一：泰一的种类真多，泰一的运气就突然地好起来了。

至元狩三年：前一二〇。

文成齐人少翁拜文成将军。言“上即与神通，宫室被服非象神，神物不至。”乃作画云气车，及各以胜日驾车辟恶鬼。又作甘泉宫，中为台室，画天、地、泰一诸鬼神，而致祭具以致天神。

这一段里先言天、地而后言泰一，颇与天一、地一、泰一之次相合，不知道他们所画的是否即是三一。

由以上的数种记载看来，武帝时候的泰一是在三一之中，又在三一之外的。他的地位，总是“天神贵者”。

一〇、太一的勃兴及其与后土的并立

我们已在上面知道太一日渐兴盛，若向后看去，他的幸福正是无疆呢！《汉书·郊祀志》云：

文成死，明年，元狩五年，前一一八。天子病鼎湖甚。……游水发根言：“上郡有巫，病而鬼下之。”上召置，祠之甘泉。及病，使人问神君。神君言曰：“天子无忧病。病

少愈，强与我会甘泉。”于是上病愈，遂起幸甘泉，病良已。大赦，置寿宫神君。神君最贵者曰太一；其佐曰太禁、司命之属，皆从之。非可得见；闻其言，言与人音等。时去时来；来则风肃然，居室帷中。时昼言，然常以夜。……神君所言，上使受书，其名曰《画法》。其所言，世俗之所知也，无绝殊者；而天子心独喜。其事秘，世莫知也。

汉武帝固然相信鬼神，多立太一之祀；但以前所立，只是听了别人的话照办而已，并没有特殊的情感。到这时，因为自己的病好了，又亲闻了太一们的说话，才激起他的强烈的信仰。甘泉的太一祠所以终西汉之世而长存，及太一在诸神中取得独尊的资格，其故都由于此。这条说“神君最贵者曰太一”，与王绾们奏书中所说的“泰皇最贵”正相印合。

到元鼎四年前一一三。的秋天，武帝就实定泰一的祭典：

上（幸）雍且郊。或曰：“五帝，泰一之佐也，宜立泰一而上亲郊之。”上疑未定。齐人公孙卿曰：“今年得宝鼎，其冬辛巳朔旦冬至，与黄帝时等。”卿有札书……因嬖人奏之。上大说……拜卿为郎，使东候神于太室。上遂郊雍，至陇西，登空桐。幸甘泉，令祠官宽舒等具泰一祠坛。祠坛放亳忌泰一坛，三陔；五帝坛环居其下，各如其色，黄帝西南；除八通鬼道。泰一所用如雍一畤物，而加醴枣脯之属，杀一犛牛以为俎豆牢具。而五帝独有俎豆醴进。其下四方地为腏，食群神从者及北斗云。……祭日以牛，祭月以羊彘，特。泰一祝宰则衣紫及绣；五帝各如其色；日赤，月白。

十一月辛巳朔旦冬至，昧爽，天子始郊拜泰一。朝

朝日，夕夕月，则揖；而见泰一如雍郊礼。其赞飨曰："天始以宝鼎神策授皇帝，朔而又朔，终而复始，皇帝敬拜见焉。"……

公卿言皇帝始郊见泰一、云阳，有司奉瑄玉，嘉牲荐享，是夜有美光；及昼，黄气上属天。太史令谈、祠官宽舒等曰："神灵之休，佑福兆祥，宜因此地光域，立泰畤坛以明应，令太祝领秋及腊间祠；三岁，天子一郊见。"

自从谬忌劝武帝立了泰一坛以来，十二年了，运动成熟了。本来西汉的上帝是沿秦制祠青、白、黄、赤诸帝的，到这时换了泰一了，五帝降为第二级的上帝了。谬忌领祀的泰一本在长安城东南郊，三一等的泰一本附设在谬忌的坛上，自少翁始将泰一们画在甘泉宫，自上郡巫始请泰一们在甘泉宫里说话，而泰一遂在甘泉得一坚固的根据地。到这时，正式的泰一祠坛就设立在甘泉了。至于祝宰等官祠五帝及日、月衣青、赤、黄、白、黑，而祠泰一独以紫者，则因泰一之居在紫宫里的缘故。《淮南子·天文训》云："紫宫者，太一之居也。"

从此以后，有什么重要的事情发生，就去祭祀泰一。元鼎五年前一一二。的秋天：

为伐南越，告祷泰一。以牡荆画幡日、月、北斗、登龙，以象太一三星。为泰一锋旗，命曰灵旗。为兵祷，则太史奉以指所伐国。

到明年春：

既灭南越，嬖臣李延年以好音见。上善之，下公卿议，曰："民间祠有鼓舞乐，今郊祀而无乐，岂称乎！"公卿曰："古者祠天地皆有乐，而神祇可得而礼。"……于

是塞南越，祷祠泰一、后土，始用乐舞。

伐南越时要祷泰一，灭了南越又要祷泰一，以前的五帝畤再不提起了。上云“祠天地”，下云“祷祀泰一、后土”，可见当时确认泰一为天皇，后土为地皇。《礼记》所谓“祭天于泰坛”，自是此时之言。但是这样之后，泰一与天一，泰皇与天皇，他们的职权又将如何划分呢？

元封元年前一一〇。冬：

上议曰：“古者先振兵释旅，然后封禅。”乃遂北巡朔方，勒兵十余万骑。还……既至甘泉，为且用事泰山，先类祠泰一。

“类”是什么？《书·尧典》云“肆类于上帝”，可见这是祭上帝的专名。

四月，还至奉高。上念诸儒及方士言封禅，人殊，不经，难施行。……至乙卯，令侍中儒者，皮弁缙绅射牛行事，封泰山下东方，如郊祠泰一之礼。……丙辰，禅泰山下阯东北肃然山，如祭后土礼。天子皆亲拜见。

武帝因为封禅之仪，讲的太纷歧了，所以就用祀泰一之礼去封泰山，用祀后土之礼去禅肃然山。封相当于祭天，禅相当于祭地。

元封二年前一〇九。冬：

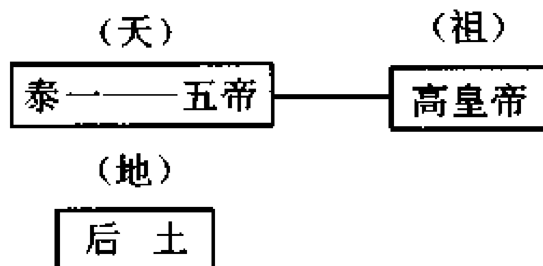
郊雍五帝，还，拜祝祠泰一。赞飨曰：“德星昭衍，厥维休祥。寿星仍出，渊耀光明。信星昭见，皇帝敬拜泰祝之享！”

他出去一次，回来必祭一次泰一，髣髴《尧典》上的巡狩四岳而归“格于艺祖”似的。

初，天子封泰山，泰山东北阯，古时有明堂处，处

险不敌。上欲治明堂奉高旁，未晓其制度。济南人公玉带上《黄帝时明堂图》。……于是上令奉高作明堂汶上，如带图。及是岁元封五年，前一〇六。修封，则祠泰一、五帝于明堂上坐，合高皇帝祠坐对之；祠后土于下房，以二十太牢。……还幸甘泉，郊泰畤。春元封六年，前一〇五。幸汾阴，祠后土。

当时的郊祀系统当如下图：



泰一、后土之祀于是施及于泰山。甘泉泰一坛正式称为“泰畤”亦于此始定。

太初元年：前一〇四。

幸泰山。以十一月甲子朔旦冬至日，祀上帝于明堂。后<每>[毋]修封。其赞飨曰：“天增授皇帝泰元神策，周而复始。皇帝敬拜泰一！”

祠上帝而赞飨之辞曰“皇帝敬拜泰一”，是明以泰一为上帝了。“泰元”，《索隐》云：“案黄帝得宝鼎神策，则泰元者古昔上皇创历之号。”王先谦《补注》云：

案《册府元龟》三十六：“开元十三年，封禅礼毕，中书令张说进称‘赐皇帝太一神策，周而复始’。”《宋史·志》“真宗封禅，摄中书令王旦跪称曰：‘天赐皇帝太一

神策，周而复始'"，皆依仿汉世为之。是泰元即泰一也。他的说法如果是对的，那么泰一又得了一个新名了！

此后关于泰一的记载，可惜司马迁没有记下，故班固作《汉书》也无所记。《史记·封禅书》总结武帝一代事曰：

> 今天子所兴祠，太一、后土，三年亲郊祠。建汉家封禅，五年一修封。薄忌太一及三一、冥羊、马行、赤星五，宽舒之祠官以岁时致礼。

郊天，郊的是泰一。封禅，封的是泰一。还有薄忌的太一和三一的太一等。太一自前一二四年露脸，历十余年而取得正统的地位，凌驾五帝，统一诸天，更易上帝之名，真是宗教史上一件绝大的事情。这变，变的真快呵！

泰一之祀是极盛于汉武帝时的，他是天神，是上帝，是统属五帝和北斗、日、月的。他的地位之高，等于现在的玉皇大帝。

《汉书·艺文志》中录有泰一的许多著作：

> 《太壹兵法》一篇。兵，阴阳。
> 《泰壹杂子星》二十八卷。数术，天文。
> 《泰壹杂子云雨》三十四卷。数术，天文。
> 《泰壹阴阳》二十三卷。数术，五行。
> 《泰一》二十九卷。数术，五行。
> 《泰壹杂子候岁》二十二卷。数术，杂占。
> 《泰壹杂子十五家方》二十二卷。方技，神仙。
> 《泰壹杂子黄冶》三十一卷。方技，神仙。

又所录天一的著作：

> 《天一兵法》三十五篇。兵，阴阳。
> 《天一》六卷。数术，五行。

《天一阴道》二十四卷。方技，房中。

以上泰一凡一百九十卷，天一凡六十五卷。泰一不及黄帝多，黄帝四四九卷。天一不及神农多；神农九十二卷。但在古帝王中已占了第二、第四位了。

一一、泰帝的两件故事

《淮南子》中的“太帝”，我们在上面已看到了。他是住在天上的，我们如能旅行到昆仑丘，尽管走上去，走到最上一层，便可看见他，自己也成了神仙了。这样说来，太帝岂不是一个纯粹的上帝了吗？这也不然，他是会下凡做人帝的。我们试从《封禅书》里找出两段泰帝的故事来证明这句话，这两段故事是武帝时人所说的。

其一，是元鼎四年前一一三。事：

> 其夏六月中，汾阴巫锦为民祠魏脽后土营旁，见地如钩状，掊视，得鼎。鼎大，异于众鼎，文镂无款识。……天子使使验问，巫得鼎无奸诈，乃以礼祠，迎鼎至……长安。公卿大夫皆议请尊宝鼎。……有司皆曰："闻昔泰帝兴神鼎一，一者壹统，天地万物所系终也。黄帝作宝鼎三，象天、地、人。禹收九牧之金，铸九鼎。皆尝亨鬺上帝鬼神，遭圣则兴。……"

其二，是元鼎六年前一一一年事：

> 其春，既灭南越；上有嬖臣李延年以好音见。上善之，下公卿议，曰："民间祠尚有鼓舞乐，今郊祀而无乐，岂称乎！"公卿曰："古者祠天地皆有乐，而神祇可得而礼。"或曰："泰帝使素女鼓五十弦瑟，悲。帝禁不止，故破其瑟为

二十五弦。"于是塞南越，祷祠泰一、后土，始用乐舞。益召歌儿，作二十五弦及空侯琴瑟自此起。

这两件事只相差两年，而公卿大夫议奏中乃两称泰帝，可见那时关于泰帝的故事颇发达。《风俗通》卷六，瑟，"谨按《世本》'宓羲作，八尺一寸四十五弦。'《黄帝书》：'泰帝使素女鼓瑟而悲，帝禁不止，故破其瑟为二十五弦。'"此云泰帝事出《黄帝书》，或为彼等所本?。

看汉公卿之言，泰帝是一个生人，他是在禹和黄帝之前作帝王的，他也曾觞享过上帝鬼神。然则他究竟是一位怎样的帝呢？这位帝王为什么不见于我们的历史？于是颜师古《汉书注》云：

泰帝者，即泰昊伏羲氏也。

这大概因为那时公卿们既把泰帝放在黄帝之前，而在黄帝前的泰昊之"泰"与泰帝字同的缘故。但沈钦韩《汉书疏证》则以为即是黄帝。他的理由是：

(1)《韩非·十过》："黄帝合鬼神于泰山之上，作为清角。"《淮南·览冥训》："昔者师旷黄帝臣。奏《白雪》之音而神物为之下降。"注："《白雪》，太乙五十弦乐名也。"

(2)《抱朴子·极言篇》："黄帝论道养则质玄、素二女。"既云使素女鼓之，则黄帝也。

王先谦也赞成这一说，于《汉书补注》中为他加上两条证据：

(3)《世本》："庖羲瑟五十弦，黄帝損之为二十五弦。"

(4)王嘉《拾遗记》："黄帝使素女鼓庖羲之瑟，满席悲不能已。后破为七尺二寸，二十五弦。"则为黄帝不疑。颜说误也。

他们的理由固然也算极充足，但铸一个鼎的时候称他为泰帝，铸三个鼎的时候便称他为黄帝，这是什么道理？如果铸一个鼎

的泰帝可以说为黄帝，那么铸九个鼎的禹亦何尝不可以说为黄帝呢？所以在“破瑟为二十五弦”及“使素女鼓瑟”两件事上，确可以说泰帝就是黄帝，而在“兴神鼎”上则绝没有并合的道理。

我对于这事的意见，以为泰帝这个人是临时由天上拉下来的，这些故事也是临时拼凑起来的。看汉武帝于汾阴得鼎之后，齐人公孙卿的札书就会有“黄帝得宝鼎宛朐，仙登于天”的故事，司马迁作《五帝本纪》时就采用了，可以推见。“武王诛纣，以妲己赐周公”的“想当然尔”，使无曹操之问，岂不成为真事实。那时的人见泰一正交好运，而泰一是一个天神，总觉得应使他下凡才好。那时黄帝故事正风行，而泰一的地位在黄帝之上，所以就定他的时代前于黄帝。汉武帝要议郊祀之乐，就以黄帝的音乐故事算做泰帝的，为这件故事再镀一次金。如果汉武帝还活下去，对于天帝的泰一越尊敬，则人间的泰帝的故事亦将以应时代的需要而制造不已。到泰一没有新发展的时候，泰帝的历史也就停止产生了。

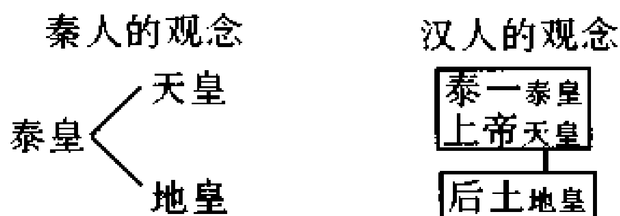
一二、西汉时三皇消沉的原因

我们看了西汉时的学说与其历史，该得发问：何以《吕氏春秋》与王绾们的奏书都以三皇列五帝之前，但一到了西汉，在五帝之前的乃是二皇、九皇、太一、太帝，而三皇却不与其盛？比较近似的，是三一，但何以也不占势力？

依我们的猜想，这大概有两种原因：

其一，西汉是阴阳说极盛的时候。战国没有听说过有阴阳家；而西汉则司马谈论六家要指即首列阴阳家，地位在儒、墨之上。泰皇本来是在天皇、地皇之上的，他们的关系好像

"太极"之与"两仪"。但武帝时以泰一为天的异名，泰皇即可与天皇并家。甘泉泰畤与汾阴后土对立，汶上明堂祠泰一、五帝于上坐而祠后土于下房，天地之神既定，可以不需要再有别的。《淮南子》中的"二皇"说不定即是阴阳二神，故高诱注曰："指说阴阳。"《原道训》。综此，秦、汉人对于天上与人间最高人物的观念的分别，约如下图：



既没有三皇的需要，三皇之说自然就不发达了。

其二，西汉是极注重天文历法的时代。在天象里，有大帝星，有五帝星。甘公《星经》《五行大义》引。云：

天皇大帝……一星在钩陈口中。又有五帝内座五星，在华盖下。

又《史记·天官书》云：

中宫，天极星。其一明者，太一常居也。旁三星，三公，或曰子属。后句四星，末大星正妃。余三星，后宫之属也。环之匡卫十二星，藩臣，皆曰紫宫。……

太微，三光之廷。匡卫十二星，藩臣，西将、东相；南四星，执法。中，端门；门左右，掖门。门内六星，诸侯。其内五星，五帝坐。

可见在紫宫里有太一，即天皇大帝。在华盖下有五帝。这座庄严的宫殿里只容得一皇而容不下三皇。天象中既有一皇与五帝，所以祭祀之神也只能有泰一与五帝，古史中也只能有泰帝与五帝了。

一三、三皇的复现

三皇给西汉的人埋没了二百年，大家几乎忘记了。但到了西汉的末年，忽然又显现了。扬雄赋：

> 轶五帝之遐迹兮，蹑三皇之高踪。《汉书·扬雄传·河东赋》。

> 加劳三皇，勖勤五帝，不亦至乎。《汉书·扬雄传·羽猎赋》。

特别是王莽，他似乎酷好这"皇"字。他受汉高祖的禅让，由于哀章的两个铜匮，其一匮上署的是"赤帝行玺邦传予黄帝金策书"，这就是说：赤帝刘邦传国与黄帝王莽，王莽即成了黄帝。但他还不满意，想进一步做黄皇，故即真之后把他的女儿平帝后，孺子婴时称皇太后。更号为"黄皇室主"。颜师古注云："莽自谓土德，故云黄皇。室主，若汉之称公主。"这样，足见他已自居于黄皇了。

天凤六年，一九。王莽令太史推三万六千岁历纪。明年，就依了这历纪，改元为地皇。这地皇的年号，和黄皇的名号是一致的，都表示其为土德之王。但地皇这个名字，不但在五德中表示土德，也是秦三皇中的一个呵！

地皇三年，二二。霸灞桥失火，烧了。王莽心中其实嫌恶这件事，反下一诏书来自己安慰，道：

> 夫三皇象春，五帝象夏，三王象秋，五伯象冬。伯者，继空续乏以成历数，故其道驳。……乃二月癸巳之夜，甲午之辰，火烧霸桥，从东方西行；至甲午夕，桥尽，火灭。……其明旦即乙未，立春之日也。予以神明

> 圣祖黄、虞遗统受命，至于地皇四年为十五年，正以三年终冬。绝灭霸驳之桥，欲以兴盛新室，统壹长存之道也。……其更名霸桥为长存桥。

他以霸桥之“霸”释作五伯之“伯”，谓其应在绝灭之列；又以皇、帝、王、霸、分配春、夏、秋、冬，谓霸桥失火的翌日正为立春，地皇三年正是冬之终，即此证明以后“霸”道可灭而“皇”道可兴。皇是谁呢？当然是他自己。拿这些话与黄皇、地皇合看，可知他不但不安于王，且不甘于帝，直要作皇咧！

在这一篇诏书里，“三皇、五帝、三王、五伯”这一个古史系统又出现了。我们将问：他以何人为三皇，何人为五帝？关于这一个问题，康有为以为刘歆所作的助他篡位的《世经》里，把少皞插入黄帝、颛顼之间，违背了旧说，是有心以伏羲、神农、黄帝为三皇，少皞、颛顼、帝喾、尧、舜为五帝的。他在《新学伪经考》里说：

> 按：今学无三皇名。惟《春秋繁露·三代改制质文篇》云：“故圣王生则称天子，崩迁则存为三王，绌灭则为五帝；下至附庸，绌为九皇；下极其为民。”……《史纪·五帝本纪》以黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜为五帝，实依《大戴礼·五帝德》、《帝系姓》及《世本》，盖孔门相传之说。……《汉书·律历志》载歆《世经》，以太昊帝、炎帝、黄帝、少昊帝、颛顼帝、帝喾、唐帝、虞帝为次，暗寓三皇、五帝之序。而《月令》“孟春盛德在木，其帝太皞；孟夏盛德在火，其帝炎帝；中央土，其帝黄帝；孟秋盛德在金，其帝少皞；孟冬盛德在水，其帝颛顼”，与《世经》相应。……《月令》、《律历志》大

行，于是三皇之说兴，少昊之事出，五帝之号变。卷六。

又《史记经说足证伪经考》：

> 刘歆欲臆造三皇，变乱五帝之说以与今文家为难，因跻黄帝于三皇而以少皞补之。

这好像也对，因为从太昊到舜恰恰八人，可以分配这八个位子。但我们细加考虑了一回，觉得不敢表示赞同。第一，在《世经》中，这八个人都称为“帝”，不称“皇”；在《月令》中，其为五帝而非三皇更显明。第二，《世经》中不见有“三皇”一名，刘歆擅加少昊于帝系中尚不觉得什么，他要是存心排列这个系统，又何必吝惜于此二字。第三，他说“今学无三皇名”，似以三皇一名为王莽们所臆撰；但《吕氏春秋》或可窜乱，而《始皇本纪》则绝不出于窜乱，否则始皇帝的“皇”字是从哪里来的？第四，刘歆既在《月令》中以太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼为五帝，当不至复以伏羲、太昊。神农、炎帝。黄帝为三皇，否则这两个系统是自相冲突了。我的意思，《世经》这个系统是全为五德终始表的系统而列的，他不曾有分别谁为三皇、谁为五帝之意存于其间。至于没有此意，并非他不要有三皇、五帝这个历史系统，乃是因为王莽时的三皇、五帝还是保存董仲舒的学说的意义，看皇、帝、王诸名是顺着时代变迁的。所以王莽即真之后，《传》云：

> 策曰：“……帝王之道，相因而通；盛德之祚，百世享祀。予惟黄帝、帝少昊、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜、帝夏禹……咸有圣德假于皇天，功烈巍巍，光施于远。予甚嘉之，营求其后，将祚厥祀。惟王氏，虞帝之祀也，出自帝喾；刘氏，尧之后也，出自颛顼。”
>
> 于是封姚恂为初睦侯，奉黄帝后。梁护为脩远伯，奉

> 少昊后。皇孙功隆公千，奉帝喾后。刘歆为祁烈伯，奉颛顼后。国师刘歆子叠为伊休侯，奉尧后。妫昌为始睦侯，奉虞帝后。……汉后定安公刘婴位为宾。周后卫公姬党更封为章平公，亦为宾。殷后宋公孔弘，运转次移，更封为章昭侯，位为恪。夏后辽西姒丰，封为章功侯，亦为恪。

把上面所说的列为一表，应如下式：

1 黄帝——姚恂——初睦侯
2 少昊——梁护——脩远伯
3 颛顼——刘歆——祁烈伯
4 帝喾——王千——功隆公
5 帝尧——刘叠——伊休侯
6 虞帝——妫昌——始睦侯
7 夏——姒丰——章功侯 }恪
8 殷——孔弘——章昭侯 }恪
9 周——姬党——章平公 }宾
10 汉——刘婴——定安公 }宾

在这个表里，王莽的封国制度用三统说是很明白的。董仲舒把新王及上二代之王算作“三王”，并云“下存二王之后以大国，使称客而朝”，故他封汉后刘婴及周后姬党皆为“公”，位为“宾”。董云“绌王谓之帝，封其后以小国”，故殷后孔弘本为“宋公”，现在因“运转次移”而改封小国，爵为“侯”了。自殷后推上去，至帝喾后，凡五代，都应为侯；惟帝喾为王莽自承的太祖，故奉祀他的王千特封为公。也许因他是皇孙。再上去，照董说是只有一个“九皇”了；但他有颛顼、少昊、黄帝三人。少昊与颛顼后俱封伯，这是为了世代愈远，国应

当愈小的缘故。至于黄帝之后不封伯而封侯者，因为黄帝是王莽的“太初祖”，所以把奉祀他的人进了一级。在这上面，可见他对于董氏学说，别的都用，惟九皇说不用。所以然之故，想因用了他的九皇说，黄帝只能“下极其为民”了，殊不是敬祖宗的道理。所以他在古书中找出“三皇五帝”说来，重新用了。

如果王千、姚恂不因所奉祀的是王莽的祖先而进级，则同时应封伯者三，封侯者五，封公者二，恰合三皇、五帝、三王的次序。他的不封太昊、炎帝之后，只因他们已在三皇之外了，应当为“民”了。从此可知王莽的“三皇”是黄帝、少昊、颛顼；他的“五帝”是帝喾、尧、舜、夏、殷；他的“三王”是周、汉、新。王莽时，有三统说中的五帝，是不固定的，帝喾至殷是也。又有五德说中的五帝，是固定的，《月令》所记是也。

因为他有了这样的一个新制度，所以要在古书里插下证据，使人相信。《周礼》，是他改制度的大本营，《左传》，又是刘歆所重编过的，他们就在这一《经》一《传》中确立了三皇与五帝的根基。别详《三坟与古三坟书》章中。虽是他的三皇黄帝至颛顼，也不久便被人忘记，但“三皇五帝”这个名词从此就长存于天地间了。

三皇既经复现，于是谶纬书中就大讲其“三皇、五帝”，如：

> 三皇百世计神元书；五帝之世受箓图。《尚书纬·璇玑钤》，《白虎通·五经》引。
>
> 孔子曰：“三皇设言民不违；五帝画象世顺机；三王肉刑揆渐加，应世黠巧奸伪多。”《孝经纬》，《公羊传》襄二十九年《解诂》引。

三皇无文；五帝画象；三王明刑，应世以五。《孝经纬·援神契》，《〈周礼·保氏〉疏》引。

三皇步；五帝骤；三王驰；五伯骛。《孝经纬·钩命决》，《白虎通·号篇》引。

《白虎通》讲到封禅，也说：

三皇禅于绎绎之山，明已成功而去，有德者居之。绎绎者无穷之义也。五帝禅于亭亭之山，亭亭者制度审谛，道德著明也。三王禅于梁甫之山，梁者信也，甫者辅也，信辅天地之道而行之也。

这绎绎之山是为了三皇特地造出来的。从此"皇、帝、王"就因了名号的不同而有各个的封禅处了。董仲舒要使皇、帝、王归于同，他们则反道而行，要判之使不同。至应劭《风俗通义》又袭此说而小变之，云：

三皇禅于绎绎，明已成功而去，德者居之；绎绎者无所指作也。五帝禅于亭亭，德不及于皇；亭亭名山，其身禅予圣人。三王禅于梁父者，信父者子，言父子相信与也。

康先生的怀疑三皇一名，我又在他的笔记稿上见有一则，云：

《吕览·孝行览·长攻》"岂能跨五湖、九江而有吴哉"，《说苑》、《国语》作"三江"，此作"九江"。知"九皇"之改为"三皇"者多矣。

他的意思，以为古书中"三皇"多半是从"九皇"改来的。因为他是董仲舒的信徒，所以信守了《春秋繁露》的说话。崔怀瑾先生适承其流，在《春秋复始》的《箴何篇》中说：

案《大戴记·五帝德》："孔子曰：'五帝用记，三王

用度。'"

《史记·本纪》始五帝，次夏，次殷，次周。然则稽古至五帝尚已，无所谓三皇也。三皇之目始于《周官》外史"掌三皇、五帝之书"。郑君引《左氏》注之曰："楚灵王所谓《三坟》、《五典》。"按：《左氏》、《周官》皆古文家言，孰为三皇，惟见于纬书，亦无定说。王符《潜夫论·五德志》曰："世传三皇，多以为伏羲、神农为二皇；其一者，或曰燧人，或曰祝融，或曰女娲，其是与非，未可知也。我闻古有天皇、地皇、人皇，以为或即此谓，亦不敢言，其于《五经》皆无正文。"汪继培《笺》，于"或曰燧人"曰："《尚书大传》及《礼纬·含文嘉》说，见《风俗通·皇霸》篇。《〈礼记·曲礼〉疏》云：'宋均注《援神契》引《甄耀度》，数燧人、伏羲、神农为三皇。'"于"或曰祝融"曰："《礼·号谥记》说，见《风俗通》，《白虎通》亦引之。"于"或曰女娲"曰："《春秋运斗枢》说。"于"天皇、地皇、人皇"曰："《初学记》九引《春秋纬》云'天皇、地皇、人皇兄弟九人，分九州，长天下。'"案：纬书为古文支流；此《孝经纬》即襄二十九年《解诂》所引孔子说三皇、五帝。也，今文家不应阑入。例以《大戴记》引孔子之言五帝，上不及三皇，则此文列三皇于五帝之前，必非孔子之言甚明。

我们不必像清末这班今文家一样，断定自从有了《周官》和纬书之后才有三皇，三皇只存在于古文家的学说，因为就本篇的前数章看来，三皇确有出现于战国之末的事实；而且谶纬的思想实导源于西汉儒者，即所谓今文家，只因出在东汉

时，为要依照“汉为火德”的功令，不得不沿用古文家的五德说的形式，看郑兴、贾逵一班古文家反对谶纬，即知谶纬非古文支流。但三皇一名的加入儒家的经典，由古文家言的《左传》、《周官》及纬书始，是西汉末和东汉初的事情，这是千真万确的提示，我们不该不信。

可是，历史的压力总是重的。西汉一代，太一的权威何等强大，王莽纵费力立出新系统来，究竟摆脱不了这个习惯，所以在他的《传》中又有下列数事：

> 五威将乘乾文车，驾坤六马，背负鷩鸟之毛，服饰甚伟。每一将，各置左、右、前、后、中帅，凡五帅，衣冠、车服、驾马，各如其方面色数。将持节称太一之使，帅持幢称五帝之使。莽策命曰：“普天之下，迄于四表，靡所不至！”《传》中，始建国元年。
>
> 六年天凤。春，莽见盗贼多，乃令太史推三万六千岁历纪，六岁一改元，布天下。下书曰：“《紫阁图》曰：‘太一、黄帝皆仙上天，张乐昆仑、虔山之上。后世圣主得瑞者当张乐秦终南山之上。’予之不敏，奉行未明，乃今谕矣。……”《传》下。
>
> 七月地皇元年。大风，毁王路堂。复下书曰：“……皆符命文‘立安为新迁王，临国雒阳，为统义阳王。……伏念《紫阁图》文’，‘太一、黄帝皆得瑞以仙，后世褒主当登终南山’。所谓‘新迁王’者，乃太一新迁之后也。‘统义阳王’，乃用五统，以礼义登阳，上迁之后也。……其立安为新迁王，临为统义阳王，几以保全二子。……”《传》下。

这第一则五威将帅的制度即是武帝时泰一坛的制度。第二、三

则所述《紫阁图》文，谓太一与黄帝皆仙而上天，与武帝时公卿所述泰帝事相近，太一亦人王，且在黄帝前。即此可证泰帝即是太一。而太一的神人之邮，也给《紫阁图》打通了。

一四、太一的消失

太一和三皇好像是回避似的。当太一势力高张时，不听得有人提起三皇；到王莽时，三皇又抬头了，太一却渐渐退让，终至于隐去了。但这是偶然的一件事，并非太一与三皇有一起一伏的必然关系。要明白它的原因，须把武帝以后的泰畤情况先看一下。

《汉书·郊祀志》记宣帝时事，云：

> 十二年，元康四年，前六二。乃下诏曰："盖闻天子尊事天地，修祀山川，古今通礼也。间者上帝之祠阙而不亲，十有余年，朕甚惧焉。朕亲饬躬斋戒，亲奉祀，为百姓蒙嘉气，获丰年焉。"
>
> 明年前六一。正月，上始幸甘泉，郊见泰畤。数有美祥。修武帝故事，盛车服，敬斋祠之礼，颇作诗歌。其三月，祠后土。

《汉书·宣帝纪》神爵四年：前五八。

> 春二月，诏曰："乃者凤皇甘露降集京师，嘉瑞并见，修兴泰一、五帝、后土之祠，祈为百姓蒙祉福。……斋戒之暮，神光显著。荐鬯之夕，神光交错，或降于天，或登于地，或从四方来集于坛。上帝嘉飨，海内承福。其赦天下！"

《郊祀志》又云：

明年，五凤元年，前五七。复幸甘泉，郊泰畤。改元曰五凤。明年，前五六。幸雍，祠五畤。其明年春，前五五。幸河东，祠后土。赦天下。

后间岁前五三。改元为甘露。正月，上幸甘泉，郊泰畤。……后间岁前五一。正月，上郊泰畤，因朝单于于甘泉宫。后间岁，前四九。改元为黄龙。正月，复幸甘泉，郊泰畤，又朝单于于甘泉宫。至冬而崩。

综计宣帝一朝，于首尾十四年中五郊泰畤，两祠后土，一祠雍五畤。他遵守他的祖父的制度，无所变更。而每逢改元，必郊泰畤，似是表示其隆重。

到元帝时：前四八——前三三。

元帝即位，遵旧仪。间岁正月，一幸甘泉，郊泰畤。又东至河东，祠后土。西至雍，祠五畤。凡五奉泰畤、后土之祠。亦施恩泽，时所过毋出田租，赐百户牛酒，或赐爵，赦罪人。

他在位十六年，凡五奉泰畤之祠，合于“三年一郊”之制。

自武帝在甘泉立了泰一坛，到此八十年，这圣地不曾变换，也没有人想到变换。不料到了成帝即位，儒臣翼奉、匡衡、张谭等提出抗议来了。《汉书·翼奉传》云：

翼奉……治《齐诗》，与萧望之、匡衡同师，三人经术皆明，衡为后进。

明年初元三年，前四五。夏四月乙未，孝武园白鹤馆灾。……上复延问以得失，奉以为祭天地于云阳、汾阴，及诸寝庙不以亲疏迭毁，皆烦费违古制。……乃上疏曰：“……汉家郊兆、寝庙、祭祀之礼多不应古，臣奉诚难亶居而改作，故愿陛下迁都正本，众制皆定。……”

其后贡禹亦言当定迭毁礼，上遂从之；及匡衡为丞相，奏徙南北郊：其议皆自奉发之。

翼奉说汉家以先的祭祀制度“皆不应古”，都应改作。但他没有说明应如何的改作和为什么“皆不应古”；承其后的匡衡等乃有详细的说明。《郊祀志》云：

成帝初即位，丞相衡、御史大夫谭奏言：“帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重于郊祀，故圣王尽心极虑以建其制。祭天于南郊，就天之义也。瘗地于北郊，即阴之象也。天之于天子也，因所都而各飨焉。

“往者孝武皇帝居甘泉宫，即于云阳立泰畤，祭于宫南。今常幸长安，郊见皇天反北之“泰阴”，祠后土反东之“少阳”，事与古制殊。又至云阳，行谿谷中，阸陕且百里；汾阴则渡大川，有风波舟楫之危：皆非圣主所宜数乘。郡县治道共张，吏民困苦，百官烦费。劳所保之民，行危险之地，难以奉神灵而祈福佑，殆未合于承天子民之意。

“昔者周文、武郊于丰、鄗，成王郊于雒邑。由此观之，天随王者所居而飨之可见也。甘泉泰畤、河东后土之祠宜可徙置长安，合于古帝王。愿与群臣议定！”奏可。

他们在这篇奏书上，老实说破，泰畤所以立在甘泉，只为武帝常住在甘泉宫的缘故。至于在学理上说，“天”是就阳位的，该立在国都的南面，而今反在国都的北面，颠倒了阴阳的次序了。同样，“地”是就阴位的，应在国都的北面，今反在东面，也不符了。再从事实上说，到甘泉去要走百余里的山路，到汾阴去要渡过黄河，既有危险，又因所到的地方供张烦费，

使百官和吏民都受到困苦，这是不合于天意的。从前周代郊社之礼都在国都附近举行；现在应当复古，把泰畤移到长安南郊，后土移到长安北郊。这是把天地之祭作一番理性的改革。

我们在上边知道，武帝所以在甘泉立泰畤，由于在寿宫中听得太一们的讲话；其立后土于汾阴，则是由于他东幸汾阴时，汾旁有光如绛。这些动机都由于信鬼神。现在匡衡们只依阴阳的学说和周代的旧制，全不理会鬼神的权威，可知他们对于泰畤后土的观念已经不是武帝的观念了。

既定，衡言"甘泉泰畤，紫坛八觚，宣通象八方，五帝坛周环其下，又有群神之坛，以《尚书》禋六宗，望山川，遍群神之义。紫坛有文章、采镂、黼黻之饰及玉女乐。……臣闻……上质不饰，以章天德。紫坛伪饰，女乐、鸾路、骍驹、龙马、石坛之属宜皆勿修"。

本来很讲究的一座泰畤，现在移到长安时弄得质朴了。我们记得，当武帝灭了南越之后，令公卿议郊祀礼乐以礼神祇，于是述及"泰帝使素女鼓五十弦瑟，悲"的故事，现在这些乐舞也废除了。不但除去乐舞，连太一乘的鸾路骍驹也不要了。这人格化的上帝，本来要听音乐，要看文采，要乘车马，现在一切取消了。匡衡们真有魄力，把这位威灵显赫的上帝回复到"无声无臭"。既经无声无臭，再用得着什么太一的名号！

《郊祀志》又说：

明年，建始二年，前三一。上始祀南郊。

是岁，衡、谭复条奏："……郡国候神方士使者所祠，凡六百八十三所。其二百八所，应礼，及疑无明文，可奉祀如故。其余四百七十五所，不应礼，或复重，请皆

罢。”奏可。……孝武薄忌太一，三一、黄帝、冥羊、马行、泰一、皋山山君、武夷……之属……皆罢。候神方士、使者、副佐，本草待诏七十余人皆归家。《汉书·成帝纪》，建始二年，春正月，罢雍五畤；辛巳，上始郊祀长安南郊，诏曰："乃者徙泰畤、后土于南郊、北郊，朕亲饬躬，郊祀上帝，皇天报应，神光并见。三辅长无共张繇役之劳，赦奉郊县长安〔天郊所在〕长陵〔地郊所在〕。……”三月……辛丑，上始祠后土于北郊。

这是对于西汉前期的迷信作一次大破坏。从此以后，所祭祀的只有古礼所本有的，或阴阳的学说下所该有的，而没有由神话作背景以兴起的了。这是对于汉代宗教的一个净化运动！这是儒者和方士的一回大争战！

太一，在武帝时何等轰轰烈烈，现在既失去了他的圣地甘泉，就是原始的谬忌领祀的太一，三一中的太一，与皋山山君同祀的太一，都废弃了。太一之神从此不灵了吧？但是他还有后运呢。

明年，建始三年，前三〇。匡衡因事免官，反对他的人都说不应当变动祭祀，又说：

初罢甘泉泰畤，作南郊日，大风坏甘泉竹宫，折拔畤中树木十围以上百余。

见得太一的愤怒。成帝去问刘向，他是一个守旧的人，对道：

家人尚不欲绝种祠，况于国之神宝旧畤！且甘泉、汾阴及雍五畤始立，皆有神祇感应，然后营之，非苟而已也！……《易大传》曰："诬神者殃及三世。"……

但废旧立新，事已做成了，虽有反对，一时也没法改回来。再过了十六年，到永始三年，前一四。成帝尚无子嗣，疑心是甘泉的太一作怪，遂由皇太后下诏道：

盖闻王者承事天地，交接泰一，尊莫著于祭祀。孝武皇帝大圣通明，始建上下之祀，营泰畤于甘泉，定后土于汾阴；而神祇安之，飨国长久，子孙蕃滋。累世遵业，福流于今。今皇帝宽仁孝顺，奉循圣绪，靡有大愆，而久无继嗣。思其咎职，殆在徙南北郊，违先帝之制，改神祇旧位，失天地之心，以妨继祀之福。春秋六十，未见皇孙……朕甚悼焉。《春秋》大复古，善顺祀，其复甘泉泰畤、汾阴后土如故！……

于是甘泉的泰畤恢复了。可是那时候的儒者实在很盛，匡衡的同志依旧作南北郊的运动。成帝末年，前一三——前一〇。王商为大司马、卫将军，辅政。杜邺说商道：

古者坛场有常处，燎禋有常用，赞见有常礼，牺牲玉帛虽备而财不匮；车舆臣役虽动而用不劳。是故每举其礼，助者欢说；大路所历，黎元不知。今甘泉、河东天地郊祀，咸失方位，违阴阳之宜；及雍五畤，皆旷远。……缮治共张，无解已时。……宜如异时公卿之议，复还长安南北郊。

他的理由依然和匡衡的一样：甘泉、汾阴之祀，在学理上是失方位，违阴阳；在事实上是使人民缮治供张无已时，太苦了。学理只是那时的一种信仰，事实则是那时人民的切身利害。但即在此信仰上，可见阴阳方位的观念极盛于西汉后期，在武帝时则尚不如是严格，所以他每立新的祭祀都不曾想到这一点。

因为常有人作这南北郊运动，所以绥和二年前七。成帝崩后，郊社之礼仍回复到长安来了。继位的哀帝多病，为求神灵的保佑，兴复神祠七百余所。泰畤、后土亦于建平三年前四。

仍迁回原地。过了八年，到平帝元始五年，五。大司马王莽与太师孔光等六十七人议，又把泰畤、后土迁到长安。总计天地之祀，成帝初年从甘泉、汾阴迁到长安，末年又从长安迁回原地，死后又从原地迁到长安；哀帝又从长安迁回原地；平帝又从原地迁到长安；三十七年之间搬了五次，人和神都劳了。

王莽是有大计划的人，他把天地及诸神之祀重新整理了一过。大约在居摄间六—八。吧，他奏言：

> 臣前奏徙甘泉泰畤、汾阴后土皆复于南北郊。谨案：《周官》"兆五帝于四郊，山川各因其方"。今五帝兆居在雍五畤，不合于古。又日、月、雷、风、山、泽，《易卦》六子之尊气，所谓"六宗"也；星辰、水、火、沟、渎，皆六宗之属也；今或未特祀，或无兆居。谨与太师光、大司徒宫、羲和歆等八十九人议，皆曰天子父事天，母事地。今称天神曰皇天上帝泰一，兆曰泰畤；而称地祇曰后土，与中央黄灵同，又兆北郊，未有尊称，宜令地祇称皇地后祇，兆曰广畤。……分群神，以类相从，为五部，兆天地之别神。中央〔黄〕帝，黄灵后土畤，及日庙、北辰、北斗、填星、中宿、中宫，于长安城之未地兆。东方帝太昊，青灵句芒畤，及雷公风伯庙、岁星、东宿、东宫，于东郊兆。南方炎帝，赤灵祝融畤，及荧惑星、南宿、南宫，于南郊兆。西方帝少皞，白灵蓐收畤，及太白星、西宿、西宫，于西郊兆。北方帝颛顼，黑灵玄冥畤，及月庙、雨师庙、辰星、北宿、北宫，于北郊兆。

这是他们用了阴阳五行的系统把古今合理的神祀作一次总清

理。本来泰一只叫泰一，现在叫皇天上帝泰一了。本来后土只叫后土，现在后土一名送给中央黄灵，原有的后土改称皇地后祇了。本来五帝只是五帝，现在各有一灵以配之了。本来日、月、雷、风、雨及诸星是没有统属的，现在都由五帝、五灵统帅着了。王莽的政治事业虽失败，但他的文化事业占了胜利，这样的一个系统永远支配了中国学术和国家宗教，直等到清亡而后已。

照我们想，"泰一"之上加了"皇天上帝"，他更尊贵了。但事情是有不可测的，他竟因戴这个高帽子而把原有的名字消失了！原因大约有二种：一，这名字太长，念起来不顺口，于是缩短为"皇天上帝"，不再连称为"泰一"。二，自匡衡以来，都要把人格化了的上帝恢复他的无声无臭的原有状态，泰一是曾有许多猥鄙的故事的，觉得不尊重，然而泰畤明明祀泰一，没法替他洗刷；现在泰一之上既有皇天上帝四字，便可移花接木地把泰一二字弃去不提了。他们为要维持天地的庄严，不需有天神地祇的故事和感应，这是西汉末年的儒者"留术数而去鬼神"的公同心理，虽则在摄皇帝的心中未必如此。

可以证实太一的消失的，有《月令》和《周礼》。《周礼》，是王莽所发得的，别有论列。《月令》，见于《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子·时则训》及《小戴礼记》，似乎不是后出。但《王莽传》中记元始四年：四。

> 立《乐经》。益博士员，经各五人。征天下通一艺，教授十一人以上，及有《逸礼》、《古书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图谶、钟律、《月令》、兵法、《史篇》文字，通知其意者皆诣公车。网罗天下异能之士。至

者前后千数，皆令记说廷中，将令正乖谬，壹异说云。

可见《月令》即使不是王莽时才出，也是给这一班征士整理过的，他们认为乖谬的都正了，认为异说的都壹了。因此，《月令》中的五帝、五神、即是居摄时郊祀新制中的五帝、五灵。而除了五帝、五灵之外，还说：

天子乃以元日祈谷于上帝。

令民无不咸出其力以共皇天上帝……以为民祈福。

在五帝之上还有上帝，还有皇天上帝，这不是皇天上帝泰一吗？然而“泰一”二字是扔下了。

至于《周礼》，有：

兆五帝于四郊。《春官·小宗伯》。

四圭有邸，以祀天旅上帝。《春官·典瑞》。

王大旅上帝则张毡案，设皇邸；朝日祀五帝则张大次小次，设重帟重案。《天官·掌次》。

王之吉服，祀昊天上帝则服大裘而冕；祀五帝亦如之。《春官·司服》。

它把上帝和五帝分开，这上帝岂不是皇天上帝泰一？昊天上帝一名，也只是皇天上帝的小变。这种制度，和武帝的泰一坛固有些相像，因为泰一在上而五帝在下。但武帝时何尝直称泰一为上帝，他更何尝兆五帝于四郊？兆五帝于四郊的乃是王莽时呵！周代固有“皇天上帝”《书·召诰》。及“昊天上帝”《诗·大雅·云汉》。之名，但又何尝有五帝，何尝以上帝与五帝分掌诸天？正名定称，以五帝分掌五天，而以上帝总领之者，始于王莽；所以《周礼》不能不说是王莽时的一部书。

王莽时的制度，上帝的整个称号是“皇天上帝泰一”，然而那时的《经》《周礼》。只称“上帝”与“昊天上帝”，那时的

《传》《月令》。只称“上帝”与“皇天上帝”，都不提“泰一”二字。后之学者在经传里从不见上帝有泰一之名，便把泰一忘掉了。就是从史书里看到，也只当他一个普通的天神，不当他是驾于五帝之上的权威最大的天神了。泰一与上帝合名，实际上只是他的名号的消失与地位的没落而已。

从此以后，大家想象中的上帝依然回复到周代的上帝，而忘记了他在西汉时的一段亲民的历史。

一五、人皇的出现

董仲舒作《三代改制质文篇》，说：

三正以黑统初，正日月朔于营室，斗建寅。天统气始通化物，物见萌达。其色黑，故朝正服黑，……

正白统者，历正日月朔于虚，斗建丑。天统气始蜕化物，物始芽。其色白，故朝正服白，……

正赤统者，历日月朔于牵牛，斗建子。天统气始施化物，物始动。其色赤，故朝正服赤，……

他的朝代次序的学说，只是“黑、白、赤”三个统。此外，尚有“天统”二字，乃是指自然的统绪而言。故正黑统的得天统，正白统的得天统，正赤统的也是得天统。司马迁作《高祖本纪赞》云：

夏之政“忠”；忠之敝小人以野，故殷人承之以“敬”。敬之敝小人以鬼，故周人承之以“文”。文之敝小人以僿，故救僿莫若以忠。三王之道若循环，终而复始。周、秦之间，可谓文敝矣。秦政不改，反酷刑法，岂不谬乎！故汉兴，承敝易变，使人不倦，得“天统”矣。

他说周的“文”敝了，应当用夏的“忠”去救它，然而秦人不懂得这个道理，所以他们失败了，只得让汉去“得天统”了。这“天统”即是董仲舒书里的“天统”，也即是后世所说的“正统”。

但到了西汉末年，新学说创造得太多了，尤其是刘歆，他是一个创造新学说的大宗师，所以在他的《三统历》里又另有一种三统说。《三统历》这书已亡，亏得《汉书·律历志》把它保存了许多。他说：

> 夏数得天，得四时之正也。三代各据一统，明三统常合而迭为首，登降三统之首，周还五行之道也。故三五相包而生。天统之正，始施于子半，日萌色赤。地统受之于丑初，日肇化而黄；至丑半，日牙化而白。人统受之于寅初，日孽成而黑；至寅半，日生成而青。天施复于子；地化自丑，毕于辰，人生自寅，成于申。故历数三统，天以甲子，地以甲辰，人以甲申。孟，仲，季迭用事为统首。三微之统既著，而五行自青始，其序亦如之。

他真会变花样！旧式的三统说，讲“黑统、白统、赤统”的，给他一改，变成了“天统、地统、人统”了！正如五德终始说，本来主“相胜说”的，给他一改，便变成了主“相生说”；而本来只有一度的终始的，给他一改，也就变成了三度的终始了！

他在这段文字里说，夏始自子为天统，殷始自丑为地统，周始自寅为人统。本来，古人说话，常把“天、地、人”合讲，例如《易·系辞传》说：

> 立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人

之道，曰仁与义。

又如《孟子》说：

天时不如地利；地利不如人和。《公孙丑》篇。

即此可见刘歆要立这个新说也未为不可，虽则夏为天统，殷为地统，周为人统，在古籍中得不到证据。不过他说夏始自子，周始自寅，不但和原始的三统说相冲突，而且也讲不过去。依董氏说：

黑统——建寅，平明朝正。夏、春秋。

白统——建丑，鸣晨朝正。殷。

赤统——建子，夜半朝正。周。

这个理由很简单，一年十二个月中的第一月，和一日十二个时中的第一时是应当一致的。黑统以寅正为正月，故即以寅时平明。为朝正。白统以丑月为正月，故即以丑时鸣晨。为朝正。赤统以子月为正月，故即以子时夜半。为朝正。现在刘歆却把他们的次序倒过来了，建寅的夏反要"始施于子半"，建子的周反要"受之于寅初"了！只有殷，因为它在中间，故无所变更。这是不是讲不通的？

这种不通，当时的人也未尝不觉得，故《春秋纬·感精符》云：

天统十一月建子，天始施之端也；谓之天统，周以为正。

地统十二月建丑，地助生之端也；谓之地统，商以为正。

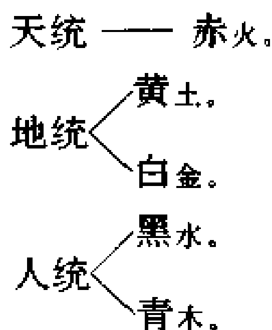
人统十三月建寅，物生之端；谓之人统，夏以为正。《太平御览》卷二十六，又二十九引。

又《三正记》云：

十一月之时，阳气始养根株黄泉之下，万物皆赤；赤者盛阳之气也，故周为天正，色尚赤也。十二月之时，万物始芽而白，白者阴气，故殷为地正，色尚白也。十三月之时，万物始达孚甲而出，皆黑，人得加功，故夏为人正，色尚黑。《白虎通·三正篇》引。《三正记》一书不知作者，观其所说，必为东汉产物。

他们感到刘歆所说的不合，所以变换了。他们都使建子的为天统，建寅的为人统，《三正记》改为天正、人正。而改周为天统，夏为人统。《三正记》又云天正色尚赤，地正色尚白，人正色尚黑。如此，既和董仲舒的说法相合，又收容了刘歆新创的冠冕名词，真算得"后来居上"！

我们再看，刘歆是把"三统"和"五行"打通了讲的，其次序为：



这分明是他用了"五行相生说"把"三统说"整理过的！亏他想得出，拿太阳的颜色来分配这三统。更亏他想得出，把太阳的颜色分成了五行的五色。可是，在子半会有赤色的太阳，到寅初反而变成了黑色，这将怎么讲？所以刘歆的讲三统，实在不是讲的三统，还是讲他的五行相生说；他只要把五行相生说散播到各方面去，使得它无施不宜而已。

不过经他这样一讲，以后讲三统说的虽于他的"夏数得

天，始于子半”之说还不敢违背了旧说而从之，但终不敢不依他的“天统、地统、人统”之说了。“天皇、地皇、人皇”，就跟着这新三统说而起来！

纬书，不知是什么时候出现的。《汉书·李寻传》中曾有这样一段话：

> 紫宫极枢，通位帝纪。太微四门，广开大道。五经六纬，尊术显士。翼、张舒布，烛临四海。少微处士，为比为辅。故次帝廷，女宫在后。圣人承天，贤贤易色，取法于此。天官上相、上将，皆颛面正朝；忧责甚重，要在得人。

从来注《汉书》的都以这“五经六纬”的纬即是纬书。孟康曰：“六纬，《五经》与《乐纬》也；”张晏曰：“六纬，《五经》及《孝经纬》也；”师古曰：“六纬者，《五经》之纬及《乐纬》也，孟说是也。”倘使果如所言，是李寻的时候汉成、哀间。已有纬书。但纬书中是很多讲灾异的，如果那时已有这类书，何以京房、翼奉、刘向、谷永、李寻这一班好谈灾异的人竟绝不一引？何以刘向、歆父子校录经传，总群书为《七略》，其中乃没有一部纬书？即此可知西汉是一个酝酿纬书的时代，而尚没有纬书存在。李寻所谓“五经六纬”乃是承上文“太微四门，广开大道”来的：向南北开的大道谓之“经”，向东西的则谓之“纬”。正如今天津、济南所辟马路，有“经路”和“纬路”。其云“尊术显士”，即《尧典》“辟四门，明四目，达四聪”之义。盖他述天象，因论天廷的政事，因“女宫在后”而想到“贤贤易色”，因“上将、上相”而想到“要在得人”，因“太微四门”而想到“五经六纬”与“尊术显士”，语法正一律。所以我们不能从《李寻传》里推说那时已有纬书。

《后汉书》卷八十九《张衡传》，记其于顺帝时上书斥谶书之妄云：

谶书始出，盖知之者寡。自汉取秦，用兵力战，功成业遂，可谓大事；当此之时，莫或称谶。若夏侯胜、眭孟之徒，以道术立名，其所述著，无谶一言。刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无录。成、哀之后，乃始闻之。

说到成、哀之后，已当西汉之末了。自王莽以图谶得国，光武帝效法了他而致中兴，谶的势力乃大盛，继是而有《六纬》，与《六经》方驾。我们对于纬书，用了东汉思想史料的眼光去看它，可以说"虽不中，不远矣"。

《春秋纬》中有一部《命历序》，是很有系统的古史记载。它把开辟以来分为十纪：

自开辟至于获麟二百二十七万六千岁。分为十纪，每纪为二十六万七千年。凡世七万六百年。一曰九头纪；二曰五龙纪；三曰摄提纪；四曰合雒纪；五曰连通纪；六曰序命纪；七曰修飞纪；八曰回提纪；九曰禅通纪；十曰疏讫纪。司马贞补《三皇本纪》引。

这九头纪是三皇所占的一纪，所以这书中又说：

天地初立，有天皇氏十二头，澹泊无所施为而俗自化。木德王。岁起摄提。兄弟十二人，立各一万八千岁。

地皇十一头，火德王。姓十一人，兴于熊耳、龙门等山，亦各万八千岁。

人皇九头，乘云车，驾六羽，出谷口，兄弟九人，分长九州，各立城邑，凡一百五十世，合四万五千六百年。司马贞补《三皇本纪》引，谓为《河图》及《三五历》，非《命历序》文。但自来辑纬者均作《命历序》文。

又说：

天地开辟，万物浑浑，无知无识。阴阳所恣，天体始于北极之野，地形起于昆仑之虚，日月五纬俱起牵牛。四万五千年，日月五纬一轮转。天皇出焉，号曰防五，兄弟十三人继相治。乘风雨，夹日月以行。定天之象，法地之仪，作干支以定日月度，共治一万八千岁。天皇被迹在柱州昆仑山下。

次后，地皇出，黑色而碧，号曰文悦。兄弟十一人，兴于龙门熊耳山。共治一万九千岁。

次后，人皇出焉，驾六羽，乘云谷口。兄弟九人，相象以别，分治九州。人皇治中辅，号曰握元。共治四万一千六百岁。

九头纪时，有臣无官位尊卑之别。黄爽《逸书考》引清河郡本《命历序》。按"清河郡本"未识何书。

此外，再有关于人皇的话：

人皇出于提地之国，九男，九兄弟相似，别长九国，离艮地精女出，为之后。《太平御览》卷三九六、一三五引。

人皇驾六蜚鹿，政三百岁。《绎史》卷一注引。

以上几段话，虽各书同称引《命历序》，但人数，年代多不同，想来一种书里的文字不会如此冲突，不知以哪种所引为是；惜原书不可见，无法加以别择。其不出于或不注明出于。《命历序》的，有以下数段：

天皇、地皇、人皇，兄弟九人，分为九州长天下。《太平御览》卷七十八引《春秋纬》。

天皇于是斟元陈枢，以立易威。《路史注》引《春秋纬·保乾图》。

天皇氏之先，与乾曜合德，君有五期，辅有三名。《路史注》引《易通卦验》。

天皇九翼，提名旋复。《路史注》引《河图·括地象》。

天皇被迹在柱州昆仑山下。地皇兴于熊耳龙门山。人皇生于刑马山提地之国。《绎史》卷一注引《遁甲开山图》。

人皇氏九头，驾六羽，乘云车，出谷口，分九州。《绎史》卷一注引《尚书·璇玑钤》。

天地立，有天皇十三头，号曰天灵，治万八千岁。地皇十一头，治八千岁。人皇九头，兄弟各三百岁，依山川土地之势，裁度为九州，各居其一方，因是而区别。《绎史》卷一引项峻《始学篇》。

这些绝不是原始的神话，而是术数与理性综合编成的，显见得是很进步的一种东西了。

在以上许多材料中，可知人皇"九头"即九头纪，依《御览》引《春秋纬》，则天、地、人三皇兄弟九人，当合为九头纪。而九头纪是以九州之说为其背景的。但《命历序》云："自开辟至获麟二百二十七万六千岁，分为十纪，每纪为二十六万七千年，按二数不合，必有一误。凡世七万六千年。"无论以人皇一代概九头纪，或以三皇全体概九头纪，又无论依哪家的年数推算，相差的年数总是多得很；下看五龙纪等，更不足了。

天皇以木德王，地皇以火德王，与相生的五德系统恰合。人皇以何德王，纬书虽没说，但依这次序应以土德王，所以他是生于提地之国，又分九州而以地精女为后了。这和刘歆的新三统说与五德说何等相合，显见得这三皇是从刘歆的学说里推演出来的。若说他们先刘歆的说法而存在，何以在他的《世经》里却说"炮牺继天而王，为百王先首"，而不说开

辟之初已有这三皇呢？

三皇，无论是秦博士的天皇、地皇、泰皇，或是汉方士的天一、地一、泰一，总有“泰”而无“人”。不料到了纬书里，竟有“人”而无“泰”了。自此以后，人皇占据了泰皇的地位，泰皇就被淘汰了！因此，元胡一桂的《十七史纂·古今通要》云：

> 太昊……炎帝……黄帝，……秦以前未尝列之于三皇也。
>
> 其三皇之号终不可泯，则仍以秦博士所谓天皇、地皇、人皇者当之，而不必附会其人。

清赵翼的《陔余丛考》卷十六。也说：

> 秦博士所议，但云天皇、地皇、人皇而已。

他们都把“泰皇”压根儿忘记了，就是引秦博士的话也改变为“人皇”了。一代硕学尚且如此，何况仅凭口耳传闻的普通人呢！于是人皇的宝座是坐稳定了！

一六、伏羲们和三皇的并家及其纠纷

不信谶纬书尚易，要不信从谶纬书中流传出来的历史却甚难。东汉时最有学问的张衡，他能不信谶纬，却不能不信三皇，所以他条上“司马迁、班固与典籍不合者十余事”时，其一事云：“史迁独载五帝，不记三皇；今宜并录。”《后汉书》本传章怀太子《注》引。原来到了此时，历史中不记三皇便是缺典了。他不知道，《周官》中的三皇、五帝与谶纬书中的三皇、五帝是在同一的时代背景下出现的。至于司马迁的时代，本来不是谶纬的时代呵！但究竟天、地、人三皇只流行于下层社会，

理智较强的士大夫们不能信，所以东汉时代表儒家说的《白虎通》就不肯提到他们。

伏羲氏“继天而王，为百王先首”，这已是西汉末年人的一种信念。现在天皇氏等起来，抢坐了这百王先首的位子，虽然为儒者所不道，但在纬书中又如何可以解决这个冲突呢？神农，在《吕氏春秋》里已列在五帝的前面，当然有请作三皇的可能；而且在《易·系辞传》里说包牺、神农的“观象制器，备物致用，立成器以为天下利”，确是对于人民有大功的，立为三皇可说是应当的事。只是三皇仅有他们二人，缺了一位，这怎么办？这也是一个难题。于是在纬书中就有了以下的弥缝：

> 三皇：虙戏、燧人、神农。虙者，别也，变也。戏者，献也，法也。
>
> 虙戏始别《八卦》以变化天下，天下法则咸服贡献，故曰“虙戏”也。燧人始钻木取火，炮生为熟，令人无复腹疾，有异于禽兽，遂天下之意，故曰“遂人”也。神农：神者，信也。农者，浓也。始作耒耜，教民耕种，美其衣食；德浓厚如神，故为“神农”也。《礼纬·含文嘉》、《风俗通义·皇霸篇》等引。
>
> 伏羲、女娲、神农，是三皇也。《春秋纬·运斗枢》、《风俗通义·皇霸篇》引。
>
> 伏羲、女娲、神农，是三皇也。《春秋纬·元命苞》、《文选·东都赋》李善《注》引。

他们以伏羲列三皇之首，以神农为三皇之一，是相同的。其另一人则异：《礼纬》说是燧人，《春秋纬》说是女娲。燧人始见于《庄子外篇·缮性》：

及燧人、伏戏始为天下，是故顺而不一。

但《庄子外篇》的时代是颇有问题的。次则见于《韩非子·五蠹篇》：

上古之时，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。

民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭，而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民悦之，使王天下，号曰燧人氏。又《世本·作篇》：燧人出火。

燧人和有巢本来是联带的，一个解决食的问题，一个解决住的问题。为什么只请燧人入三皇而把有巢扔在一边，不理他呢？而且用了什么理由，知道他的次序应在伏羲之后、神农之前呢？这都是没有确据的。燧人还有一件苦处，就是他只见于诸子而不见于经记，所以虽有教民熟食的大功，但在崇尚经学之世是得不到和见于《易·系辞》的伏羲、神农的同等地位的。女娲却比燧人占些便宜，因为她见于《礼记·明堂位》：

女娲氏之笙簧。《世本·作篇》："女娲作笙簧。"

可是制造笙簧算得了什么大功，如何可以厕入三皇；且《明堂位》中以"女娲之笙簧"与"垂之和钟，叔之离磬"同列，垂和叔非帝王，女娲哪能一定说为帝王。但在《淮南子·览冥训》里看，则她的大功立见，而且该作帝王了：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲练五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。……阴阳之所壅沈不

通者窍理之，逆气戾物伤民厚积者绝止之。当此之时，卧倨倨，兴眄眄……侗然皆得其和，莫知所由生。……当此之时，禽兽蝮蛇无不匿其爪牙，藏其螫毒，无有攫噬之心。考其功烈，上际九天，下契黄垆。

读上面一段话，女娲氏的功业真是大极了，她补了天，立了地，止了洪水，杀了狡虫，然后人民方能生活下来。这种功业，远超于伏羲、神农及禹之上，自应列入三皇而无愧色。可是她有了这样平地成天的大功，何以直到《淮南子》中方得表章，又何以在《天问》中盛夸禹绩而对于她只淡淡地问了一句“女娲有体，孰制匠之”的无关痛痒的话呢？

女娲何以列在伏羲之次？这在《淮南子》中也是有证据的。《览冥训》云：

伏羲、女娲不设法度而以至德遗于后世，何则？至虚无纯一而不一噆喋苛事也。

可见她自是伏羲以后的帝王了。这是一位富有天神性的人帝。

把女娲来比燧人，当然她较适宜在三皇之列，所以后来信从《春秋纬》说的人很不少。详见后。然而不读诸子的人究竟多，她依然得不到和伏羲、神农同等的地位。

到了《白虎通德论》，又有一种新说：

三皇者，何谓也？谓伏羲、神农、燧人也。或曰，伏羲、神农、祝融也。

古之时未有三纲六纪，民人但知其母，不知其父，能覆前而不能覆后，卧之詓詓，行之吁吁，饥即求食，饱即弃余；茹毛饮血而衣皮苇。于是伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇，正五行，始定人道，画《八卦》以治下。下伏而化之，故谓之伏羲也。

谓之神农何？古之人民皆食禽兽肉。至于神农，人民众多，禽兽不足。于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作，神而化之，使民宜之，故谓之神农也。

谓之燧人何？钻木燧取火，教民熟食，养人利性，避臭去毒，谓之燧人也。

谓之祝融何？祝者，属也。融者，续也。言能属续三皇之道而明之，故谓祝融也。《号篇》。

又《孝经纬·钩命决》云：

伏羲乐为《立基》，神农乐为《下谋》，祝融乐为《祝续》。《〈礼记·乐记〉正义》引。

于是三皇问题有了第三说，而祝融亦得备员于其中。可是在《月令》里，只说"其帝炎帝，其神祝融"，祝融乃是炎帝的辅佐，五帝尚够不上，如何可以上僭到三皇呢！再看《国语》，则云：

夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故名之曰祝融，其功大矣。《郑语》。

《史记·楚世家》说：

重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽；帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正为祝融。

即《左氏传》中也说：

火正曰祝融。……颛顼氏有子曰犁，为祝融。昭公二十九年。

祝融只是一个官名，而且做这官的重黎及吴回都是帝喾的臣子，哪有跳到最上层作三皇的可能！《海内经》云：

> 炎帝之妻，赤水之子听访生炎居。炎居生节並。节並生戏器。戏器生祝融。

然则祝融乃是炎帝的玄孙，又如何够得上作三皇！

这第三说不知是怎样起来的，《白虎通》也没有说是谁建立的。也许因伏羲木德，神农耕地为七德，而厕一火德之祝融于其间。看《风俗通》则知这是《礼号谥记》之说，这恐怕也是纬书之一，其次序是（1）伏羲，（2）祝融，（3）神农。

《尚书大传》虽说是伏生所作，但也不少后来的材料，例如《古文尚书》的篇名，当是西汉末或东汉时研究《尚书》的人所续附。其中亦有三皇名，与第一说同而次序则异，当是东汉时的一说。文云：

> 遂人为遂皇，伏羲为戏皇，神农为农皇也。遂人以火纪；火，太阳也，阳尊，故托遂皇于天。伏羲以人事纪，故托戏皇于人。盖天非人不因，人非天不成也。神农悉地力种榖疏，故托农皇于地。天、地、人道备而三五之运兴矣。《风俗通义·皇霸第一》，《太平御览》卷七十七、七十八引。

这“遂皇、戏皇、农皇”是三皇的三个新名，但仅此一见。他以遂人托于天，伏羲托于人，神农托于地，隐然把天皇、人皇、地皇拍合这三个人。这是在两种很不相同的三皇系统之下所应有的布置。又以遂人居伏羲之前，除此与《庄子·缮性》外，尚有《春秋纬·命历序》。文云：

> 有人五色长肘，号曰有巢。……燧温次之，号曰燧皇。冬则穴居，夏则巢覆，燔物为食，使民无腹疾，治五百三十岁。忽彰次之，号曰庖牺。黄奭《逸书考》引清河郡本。

而《河图·始开图》云：

(伏羲氏)禅于伯牛，错木作火。天乃大流火，赤爵衔之。黄奭《逸书考》引清河郡本。

宋均注云“伯牛，即燧皇也”，则仍以燧人排在伏羲氏后了。《孝经纬·钩命决》云：

华胥履迹，怪生皇牺。《太平御览》卷七十八引。

称伏羲为“皇牺”，也是一个新名词。《春秋纬·命历序》云：

有神人名石耳，苍色大眉……号皇神农。《太平御览》卷七十八引。

这和皇牺之名正相对，足见他们是三皇了。

确是什么人始称伏羲为天皇虽不能知，然而最早记此说的当推《世本》了。文云：

女氏，天皇封弟㛂于汝水之阳，后为天子，因称女皇。其后为女氏。夏有女艾，商有女鸠、女方，晋有女宽，皆其后也。《氏姓篇》。

这位作者称女娲为女皇，易字作“㛂”，说是天皇之弟，以封汝水而得名，定女娲为男子。《太平御览》卷一百三十五引《世本·帝系篇》云“尧取有宣氏子，谓之女皇”，又《北堂书钞》卷二十三引《诗纬·含神雾》云“赤龙感女娲”，此与《初学记》等引《含神雾》云“大电感附宝而生黄帝”，“瑶光感女枢生颛顼”相类，可知女娲为女性，但不知其所生为何人。女娲的性别问题和我们讨论这问题无关，但其称伏羲为天皇则必在伏羲们已与三皇发生纠葛之后，这条文字至早不得超过东汉。因此，可知《世本》的材料也不一概早，尽有东汉以来加入的。其《帝系篇》的插入少昊，正与此同。

东汉之末，应劭作《风俗通义》，他赞同《尚书大传》之说。他道：

谨按《易》称“古者伏羲氏之王天下也……伏羲氏没，神农氏作……”惟独叙二皇，不及遂人。遂人功重于祝融、女娲，文明大見。《大传》之义，斯近之矣。《三皇篇》。

他主张第一说，也有理由。但他因此疑《易传》只记伏羲、神农为缺典，这是他的错误；他不曾想，作《易传》的时候还想不到把他们送入三皇的组合里去呢！

高诱也是东汉末年人，他却赞同第二说。他注《吕氏春秋》的《用众》、《孝行》中“三皇”，都云：

三皇，伏羲、神农、女娲也。

至注《淮南子·原道》里的“二皇”则云：

二皇，伏羲、神农也。

其后郦道元《水经注》亦持此说，于《渭水篇》云：

庖牺之后，有帝女娲焉，与神农为三皇矣。

至唐司马贞作《补三皇本纪》，亦取此说。可见这三说之中，仍以第一、第二说为有力。至祝融之说，不过《礼号谥记》一倡，和《白虎通》、《风俗通》一引而已，更没有响应的。又王符《潜夫论·五德志》云：

世传三皇、五帝，多以为伏羲、神农为二皇；其一者或曰燧人，或曰祝融，或曰女娲。其是与非，未可知也。我闻古有天皇、地皇、人皇，以为或及此谓，亦不敢明。凡斯数（说），其于《五经》皆无正文。故略依《易·系》，记伏羲以来以遗后贤。

他因为三皇于《五经》无正文，故阙而不道，他的《五德志》，全依《世经》的系统。

郑玄是东汉末的大经师，他的主张也和高诱相似，但他

有一个系统的主张。他注《尚书中候敕省图》云：

> 德合北辰者皆称“皇”。《运斗枢》：“伏羲、女娲、神农，为三皇也。”德合五帝座星者称“帝”，则黄帝、金天氏、高阳氏、高辛氏、陶唐氏、有虞氏是也。实六人而称五者，以其俱合五帝座星也。女娲修伏羲之道，无所改作。《〈诗谱〉疏》、《〈书序〉疏》引。

他这段话里，主张女娲为三皇还是因仍旧说，至于“德合北辰者皆称皇，德合五帝座星者皆称帝”，则是他的创义。本来北辰之位只容得一个人，故有了太一就没有三皇；现在则以伏羲们三人之德均合北辰而称之为三皇了。本来五帝座之位只容得五个人，所以少昊金天氏虽经刘歆硬插进五帝的系统里，但《白虎通》、《风俗通》等均为五数所限，没法把他收入，现在则凡德合五帝座星的均可称五帝，少昊也居然挤进去了。这是五帝说的一个大改变。因此，三皇说也随了改变。

伏羲、神农，本是固定的黄帝以前的人物。黄帝，则是固定的五帝的首一帝。所以自有人把伏羲、神农安放入三皇的宫殿里，三皇中即缺着一个位子。如不为三皇而为《淮南·原道》中的二皇，则恰如其分，例如高诱《注》。不幸是三，这空缺应当怎样填满才对？遂人、女娲、祝融这三说，都有些不大妥当，因为自来对于这三人不曾加以充分的尊敬。

一方面，五帝中正多着一人，又没法容纳。

自从郑玄大了胆子，把少昊请进五帝座中去，而后五帝成了“六帝”。三皇实止二皇，五帝竟为六帝，这很足以给人暗示，说：把五帝之有余补了三皇之不足罢！

因此，成于魏、晋间的《伪古文尚书》就想出了一种简便的解决方法。伪孔安国《尚书传序》云：

伏羲、神农、黄帝之书，谓之《三坟》，言大道也。少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书，谓之《五典》，言常道也。

他虽没有明白揭出三皇、五帝来，但他借着《左传》中的"《三坟》《五典》"和《周礼》中的"三皇五帝之书"相应，见得称《三坟》的是三皇，称《五典》的是五帝。他爽快得很，把遂人、女娲、祝融一概推出了，又把本来为五帝之首的黄帝升做了三皇，什么问题都解决了。从此，少昊便据了五帝的首座。

晋代的皇甫谧，他在《帝王世纪》中也主张这一说：

伏羲、神农、黄帝为三皇；少昊、高阳、高辛、唐、虞为五帝。《史记·五帝本纪》、《索隐》、《正义》引。

这一说靠了经典的权威，很快地战胜了前三说！（《礼纬·稽命征》）亦云：

三皇三正：伏羲建寅、神农建丑，黄帝建子。《古微书》引。

纬书的内容尽有很晚的，宋陈振孙曾指出《易纬》推阴阳卦直至唐元和中，《直斋书录解题》卷三。所以，纬书也满可以从容接受魏、晋间伪孔、皇甫谧等人的意见。

到了唐初，孔颖达著《尚书正义》，对于伪孔《尚书传序》作很详尽的解释，云：

郑玄注《中候》，依《运斗枢》，以伏羲、女娲、神农为三皇；又云："五帝座：帝鸿、金天、高阳、高辛、唐、虞氏。"知不尔者，孔君伪孔安国既不依纬，不可以纬难之。又《易》兴作之条不见有女娲，何以辄数？……既不数女娲，不可不取黄帝以充三皇耳。

又郑玄数五帝何以六人?或为之说云:"德协五帝座,不限多少,故六人亦名五帝。"若六帝,何有五座?而皇指大帝,所谓耀魄宝,止一而已;本自无三皇,何云三皇?岂可三皇数人,五帝数座,二文舛互,自相乖阻也!

其诸儒说三皇,或数燧人,或数祝融,以配羲、农者;其五帝皆自轩辕,不数少昊:斯亦非矣。又燧人,说者以为伏牺之前。据《易》曰"帝出于《震》",《震》,东方,其帝太昊。又云"古者包牺氏之王天下也",言古者制作莫先于伏牺。何以燧人厕在前乎?又祝融,乃颛顼以前火官之号,金天以上百官之号;以征《五经》,无云祝融为皇者。纵有,不过如共工氏。共工有水瑞,乃与牺、农、轩、挚相类,尚云霸其九州;祝融本无此瑞,何可数之乎!《左传》曰"少昊之立,凤鸟适至",于《月令》又在秋享食,所谓白帝之室者也;何为独非帝乎?故孔君以黄帝上数为皇,少昊为五帝之首耳。……

孔君今者意以《月令》春曰太昊,夏曰炎帝,中央曰黄帝,依次以为三皇。又依《系辞》,先包牺氏王;没,神农氏作;又没,黄帝氏作;亦文相次,皆制作见于《易》,此三皇之明文也。《月令》秋曰少昊,冬曰颛顼,自此为五帝。然黄帝是皇,今言帝不云皇者,以皇亦帝也,别其美名耳。太昊为皇,《月令》亦曰"其帝太昊",《易》曰"帝出于《震》",是也。又轩辕之称黄帝,犹神农之云炎帝,神农于《月令》为炎帝;不怪炎帝为皇,何怪轩辕称帝!

这一大篇话为伪孔作解释,真可谓无微不至。他用了《易·系辞》的话来驳郑玄及诸儒之说,以为把女娲、燧人、祝融

加入三皇是《易》之所不许的。又驳郑玄以五帝为六人之说，以为如用太微五星来分配五帝，则五星之上只有大帝一星，不能再有三皇，可见三皇、五帝之不本于星象。又据《月令》之文，以为太昊、伏羲。炎帝神农。皆称帝，则黄帝虽名为帝，又何妨列于三皇。于是，黄帝便确为三皇中人了！赵翼《陔余丛考》卷十六云："颖达虽尊安国，亦未敢竟以黄帝入三皇之内，少昊列五帝之中，而显与《史记》相戾也。"盖其态度比较客观，故不坚以为必是也。

司马贞《〈史记·五帝本纪〉索隐》云：

> 此以黄帝为五帝之首，盖依《大戴礼·五帝德》。又谯周、宋均亦以为然。而孔安国、皇甫谧《帝王世纪》及孙氏注《系本》，并以伏羲、神农、黄帝为三皇，少昊、高阳、高辛、唐、虞为五帝。

又张守节《史记正义》亦云：

> 案太史公依《世本》、《大戴礼》，以黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜为五帝。谯周、应劭、宋均皆同。而孔安国《尚书序》、皇甫谧《帝王世纪》、孙氏注《世本》，并以伏羲、神农、黄帝为三皇，少昊、颛顼、高辛、唐、虞为五帝。

秦嘉谟《世本辑补》卷二。云：

> 案孙氏不知何代人，其注亦无引之者。此条语义似与《世本》本文相辨证，小司马等但未引其文耳。

由此，我们可知东汉以来对于三皇、五帝的见解应分两派：

1. 维持《五帝德》及《五帝本纪》说，以黄帝至虞舜为五帝——应劭、谯周、宋均。

2. 以伏羲至黄帝为三皇，少昊至虞舜为五帝——伪孔安国、皇甫谧、孙氏。

南朝梁武帝是个很有学问的人,《梁书·武帝本纪》说他:

> 少而笃学,洞达儒、玄。虽万机多务,犹卷不辍手。……又造《通史》,躬制赞序,凡六百卷。

他对于上项问题,又有个新鲜的说法,《〈尚书序〉正义》引云:

> 梁主云:"书起轩辕,同以燧人为皇。其五帝自黄帝至尧而止。知帝不可以过五,故曰:舜非三王,亦非五帝,与三王为'四代'而已。"

这虽没有提明是否武帝之说,而《道藏·洞神部·谱录类·混元圣纪》按语有云:

> 梁武帝以伏牺、神农、燧人为三皇,以黄帝、少昊、帝喾、帝挚、帝尧为五帝,谓舜非三王,亦非五帝,与三王为"四代"。

这可见《正义》所引确为武帝的话。这话大概在他的《通史》中,可惜六百卷书如今一页也不存在,而这一说也最不占势力,只有他自己说说而已;不然,使舜在五帝和三王之间不上不下地吊着,这真成了一个畸零人了!书业案:舜为四代之首,盖本古籍"虞、夏、商、周"四代之说。

《唐书·玄宗本纪》,天宝六载:

> 于京城置三皇五帝庙,以时享祭。

《陔余丛考》卷十六"三皇五帝"条云:

> 唐天宝中祀三皇则伏羲、神农、黄帝;祀五帝则少昊、颛顼、高辛、唐尧、虞舜:盖用颖达之说。

此未详其何所本。果尔,则"伏羲、神农、黄帝"之为三皇,经伪孔的《尚书序》和孔颖达的《尚书疏》一鼓吹之后,这件事算是确定了,关于这个问题的争论算得到一个结束了。所

不幸者，诸种异说在书本上依然存在，遂使学者们对于这个问题仍不能建立一致的信仰而已。

一七、天皇大帝与太微五帝

当王莽时，上帝是皇天上帝太一，五帝是太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼。因此，《周官》中记祭祀，有“上帝”及“五帝”之别。

在另一方面，研究天文的人也在星座里规定了“天皇大帝”及“五帝”的星辰。甘公《星经》云：

> 天皇大帝一星，在钩陈口中。又有五帝内座五星，在华盖下。

到纬书兴起之后，一方面接受王莽时的历史，一方面接受天文家的学说，创出了许多新奇可喜的天帝人帝说。例如：

> 天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方，冠有五彩。《春秋合诚图》，《初学记·服食部》引。

> 紫宫，天皇耀魄宝之所理也。《春秋佐助期》，《〈史记·封禅书〉索隐》引。

> 东方青帝灵威仰，木帝也。南方赤帝赤熛怒，火帝也。中央黄帝含枢纽，土帝也。西方白帝白招拒，金帝也。北方黑帝汁光纪，水帝也。《河图》，《五行大义》引。

> 帝者承天立五府，以尊天重象也。苍曰灵府，赤曰文祖，黄曰神汁，白曰显矩，黑曰玄纪。《尚书帝命验》，《隋书·宇文恺传》引。

> 帝者谛也，象上可承五精之神。五精之神实在太微。

《孝经援神契》、《〈礼记·玉藻〉正义》引。

天子皆五帝之精宝，各有题叙，以次运相据起；必有神灵符记，使开阶立隧。《春秋演孔图》、《初学记》卷九引。

本来，五帝只有一个判别颜色的名号，到王莽时而把太皞、颛顼等并了上去，又把句芒、玄冥等做了他们的辅佐，五帝的名称始繁。到这时，帝既有灵威仰、赤熛怒等怪名字，庙又有灵府、文祖诸号，其称谓愈纷杂了。这种名字，也有有根据的。例如文祖，即由《尧典》"舜格于文祖"来。因为文祖是尧的祖庙，而尧在西汉之末作了汉帝的祖先，与汉同居于火德，故即以他的祖庙算做赤帝之庙。至于五帝之上的这位上帝，也给以天皇耀魄宝一个名号了。那时的信仰是天人合一的，看人间的五帝即是天上的五帝，所以王莽以土德王，就自居于黄帝。在纬书中，更充满了这种气味，如：

太微宫有五帝座星。苍帝春起受制，其名灵威仰。赤帝夏起受制，其名赤熛怒。白帝秋起受制，其名白招拒。黑帝冬起受制，其名汁光纪。黄帝季夏六月起受制，其名含枢纽。《春秋纬·文耀钩》、《〈周礼·春官·大宗伯〉疏》引。

东宫苍帝，其精为青龙。南宫赤帝，其精为朱鸟。西宫白帝，其精为白虎。北方黑帝，其精为玄武。中宫大帝，其尊北极星，含元出气，流精生一。《春秋纬·文耀钩》、《〈史记·天官书〉索隐》引。

天有五帝，五星为之使。《春秋纬·元命苞》、《开元占经》引。

岁星帅五精聚于东方七宿，苍帝以仁良温让起。荧惑帅五精聚于南方七宿，赤帝以宽明多智起。填星帅五精聚于中央，黄帝以重厚圣贤起。太白帅五精聚于西地七宿，白帝以勇武诚信起。五星从辰星聚于北方，黑帝

起，以宿占国。《春秋纬·运斗枢》，《开元占经》引。

赤熛怒之神为荧惑，位南方，礼失则罚出。镇，黄帝含枢纽之精，其体璇玑中宿之分也。《春秋纬·文耀钩》，《〈史记·天官书〉索隐》引。

苍帝之为人，望之广，视之专，长九尺一寸。赤帝之为人，视之丰，长八尺七寸。《春秋纬·合诚图》，《古微书》引。

赤帝锐头。黑帝大头。《乐纬·叶图征》，《太平御览》卷三六三引。

苍帝起，苍云扶日。赤帝起，赤云扶日。黄帝起，黄云扶日。白帝起，白云扶日。黑帝起。黑云扶日。《洛书·灵准听》，《初学记》卷一等引。

苍帝将亡则麒麟见泄。黄帝将亡则黄龙坠。玄帝将亡则灵龟执。白帝将亡则蛇有足，状如人。《春秋合诚图》，《开元占经》引。

赤帝亡，五郡陷。黑帝亡也狼胡张。黄帝亡也黄星坠。白帝亡也五残出。苍帝亡也大礼彗星出。《尚书纬·运期授》，《开元占经》引。

赤帝之灭日消小。《春秋纬·元命苞》，《开元占经》引。

黑帝亡，二日并照。《尚书纬·考灵曜》，《太平御览》卷三引。

黑帝治八百岁，运极而授木。苍帝七百二十岁而授火。《春秋纬·保乾图》，《〈文选·汉高功臣颂〉注》引。

苍帝之始二十八世，灭苍者翼也；灭翼者斗，灭斗者虚；灭虚者房：五星之精。《春秋纬·感精符》，《春秋公羊传》宣元年《疏》引。

苍帝之治八百二十岁，立戊午蔀。……白帝之治六十四世，其亡也枉矢射参。《尚书纬·运期授》，《〈诗·文王序〉正义》引。

照前边说的看来，五帝是天上太微宫中的五座星，不是人王。但是也各有其世数、岁数以及五德之运、灭亡之征，似乎又是人王。所以然者何？这些纬书的作者是把天神和人王的界限打通了的。他们觉得人间的五帝和天上的五帝太微宫五星。是一非二：降则在地，神即人也；陟则在天，人即神也。所以他们说的“苍帝”，是岁星、天皇、太皞、帝喾、周王的一个集合的名词；他们说的“赤帝”，也是荧惑、地皇、炎帝、帝尧、汉皇的一个集合的名词……而不是某一人的专名。

因为他们有了这种天人合一的信仰，所以就有许多的感生之说出现。但感生之说是发生得很早的，《商颂》的《玄鸟》，《大雅》的《生民》，把商、周两民族都算做上帝降生的了。就是秦，也有“玄鸟陨卵”的故事，见于《史记·秦本纪》。纬书中的记载，固然不能说是西汉后发生的思想，而其用了五行相生的系统来支配感生说，则确是西汉末年的学说所造成的事实。刘歆们的《世经》见《汉书·律历志》。中所列的五德系统表是这样的：

（木） 1 太皞伏羲氏 6 帝喾高辛氏 11 周

（火） 2 炎帝神农氏 7 帝尧陶唐氏 12 汉

（土） 3 黄帝轩辕氏 8 帝舜有虞氏 纬书起时，新已灭亡，没有替王莽作宣传的话，故不书“13 新”

（金） 4 少皞金天氏 9 伯禹夏后氏

（水） 5 颛顼高阳氏 10 商

于是纬书中的感生说，可以照了这个次序排列起来了：

1 太皞伏羲氏（木）

大迹出雷泽，华胥履之，生宓牺。《诗纬·含神雾》，《太平御览》卷七十八引。按：《说卦传》曰“帝出乎《震》”，震为雷，故其地

为雷泽。

华胥履迹，怪生皇牺。《孝经纬·钩命决》、《太平御览》卷七十八引。

2 炎帝神农氏（火）

少典妃安登游于华阳，有神龙首感之于常羊，生神农；人面，龙颜，好耕，是谓神农，始为天子。《春秋纬·元命苞》，《路史·后纪》三注引。

附赤龙感女娲。《诗纬·含神雾》，《北堂书钞》卷二十三引。按此条未明言感而生者为谁，惟《春秋纬》既以女娲次伏羲之后，则亦谓女娲为赤帝，感而生者或即女娲。如其非也，则作者之意当为赤龙感女娲而生神农也。

3 黄帝轩辕氏（土）

大电绕北斗枢，照郊野，感附宝而生黄帝。《诗纬·含神雾》，《初学记》卷九引。

附宝出，降大灵，生帝轩。《孝经纬·钩命决》，《太平御览》卷七十九引。

4 少皞金天氏（金）

黄帝时大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生白帝朱宣。《春秋纬·元命苞》，《〈文选·王命论〉注》引。按：此虽未明言少皞，但黄帝时生的白帝，舍少皞外更无他人；故贾逵云"《左氏》以为少昊代黄帝，即图谶所谓帝宣也"。

5 颛顼高阳氏（水）

摇光如蜺，贯月正白，感女枢，生颛顼。《诗纬·含神雾》，《初学记》卷九引。按：水色黑，此云正白，似不合；然汤亦水德，乃云"扶都见白气贯月，感黑帝生汤"，此正与之同。他们所以如此，当自有一种解释，但我们不知之耳。

6 帝喾高辛氏（木）

未见。按：各帝皆有感生之说，而此独缺，盖偶未被引，遂致失传。

7 帝尧陶唐氏（火）

庆都与赤龙合昏，生赤帝伊祁，尧也。《诗纬·含神雾》，《初学记》卷九引。

尧母庆都，有名于世，盖火帝之女，生于斗维之野，常在三河之东南。天大雷电，有血流润大石之中，生庆都。长大，形像火帝，常有黄云覆盖之。梦食，不饥。及年二十，寄迹伊长孺家；无夫。出观三河之首，常若有神随之者。有赤龙负图出，庆都读之，云"赤受天运"。下有图，人衣赤光，面八彩，须发长七尺二寸，兑上丰下，署曰"赤帝起诚天下宝"。奄然阴风四合，赤龙与庆都合婚，有娠；龙消不见。既乳尧，貌如图表。及尧有知，庆都以图予尧。《春秋纬·合诚图》，《太平御览》卷八十引。

8 帝舜有虞氏（土）

姚氏纵华感枢。《尚书纬·帝命验》，《初学记》卷九引。按：此句之义为姚氏感枢星而生重华。

握登见大虹，意感而生舜于姚墟。《诗纬·含神雾》，《太平御览》卷八十一引。

9 伯禹夏后氏（金）

禹，白帝精，以星感。修纪山行，见流星，意感栗然，生姒戎文禹。《尚书纬·帝命验》，《太平御览》卷八十二引。

夏，白帝之子。《春秋纬·元命苞》，《〈礼记·大传〉正义》引。

命星贯昴，修纪梦接生禹。《孝经纬·钩命决》，《太平御览》卷八十二引。

10 商（水）

契母有娀浴于玄丘之水，睇玄鸟衔卵过而坠之。契母得而吞之，遂生契。《诗纬·推度灾》，《古微书》引。

玄鸟翔水，遗卵于流。娀简狄吞之，生契封商。《尚书中候》，《太平御览》卷八十三引。

扶都见白气贯月，感黑帝生汤。《诗纬·含神雾》，《太平御览》卷八十三引。

殷，黑帝之子。《春秋纬·元命苞》，《〈礼记·大传〉正义》引。

11 周（木）

苍耀稷生感迹昌。《尚书中候》，《〈诗·大雅·生民〉正义》引。

周本后稷，姜原游閟宫，其地扶桑，履大人迹而生后稷。《春秋纬·元命苞》，《太平御览》卷一百三十五引。

周，苍帝之子。《春秋纬·元命苞》，《〈礼记·大传〉正义》引。

姬昌，苍帝之精，位在房心。《春秋纬·元命苞》，《初学记》卷九引。

孔子案录书，含观五帝英人，知姬昌为苍帝精。《春秋纬·感精符》，《太平御览》卷八十四引。

孔子曰："扶桑者，日所出，房所立，其耀盛，苍神用事。"《春秋纬·元命苞》，《太平御览》卷八十四引。

12 汉（火）

含始吞赤珠，刻曰"玉英生汉皇"。后赤龙感女媪，刘季兴。《诗纬·含神雾》，《太平御览》卷八十七引。

庶人争权，赤帝之精。《春秋纬·文耀钩》，《太平御览》卷八十七引。宋均注："庶人，项羽、刘季也。"

刘媪梦赤鸟如龙，戏己；生执嘉。执嘉妻含始游雒池，赤珠上刻曰："玉英，吞此者为王客。"以其年生刘季，为汉皇。《春秋纬·握诚图》，《〈史记·高祖纪〉正义》及《太平御览》卷一百三十六引。

附 孔子：

孔子母徵在游于大泽之陂，梦黑帝使请己。己往，梦

交；语曰："女乳必于空桑之中。"觉则若感，生丘于空桑之中，故曰玄圣。《春秋纬·演孔图》、《太平御览》卷三百六十一引。

丘，水精，治法为赤制功。《春秋纬·演孔图》、《公羊隐元年传》引。

黑龙生为赤，必告示象使知命。同上。

叔梁纥与徵在祷尼丘山，感黑龙之精以生仲尼。《论语撰考谶》、《〈礼·檀弓上〉疏》引。

孔子所以会成黑帝之子，并不是把他算做"介于木（周）火（汉）之间"的闰统，乃是从三统说的黑统来的。当汉武帝时，一班儒者为"夏时"作鼓吹，说夏是黑统，商是白统，周是赤统，三统循环，周后应复为黑统；而孔子作《春秋》以当新王，用夏时，即他自居于黑统的表征。"玄圣"之号，大约即于是时发生。他既为黑统，又号玄圣，约定俗成，匪伊朝夕，故虽在五行相生的感生说中亦只得成为黑帝之子了。何况在这个新五德说中，殷是黑帝之子，而孔子乃是殷王的后裔呢！

天皇大帝耀魄宝，一方面是北辰星，一方面也就是西汉时"天神贵者太一"的变相，他的辅佐五帝，既然都有了新奇可喜的名字，他当然也得照样地来一个。但因他和五帝合起来成为"六天"，五行说中安排不下他；所以感生说无论宣传得多么起劲，永没有高攀到他的头上。

郑玄是东汉末年的一位经学大师。他是混合今古文的"通学者"；他承受以前的一切，不像古文学家的菲薄纬书了。所以，他注《礼记》云：

（《月令》"令民无不咸出其力以共皇天上帝"）

皇天，北辰耀魄宝，冬至所祭于圜丘也。上帝，太微五帝。

（又“天子乃以元日祈谷于上帝”）

上帝，太微之帝也。

（又“天子乃荐鞠衣于先帝”）

先帝，太皞之属。

（又“其帝太皞，其神勾芒”）

此苍精之君，木官之臣，自古以来，著德立功者也。下炎帝等略同，不再举。

（《明堂位》“鲁君孟春……祀帝于郊”）

帝，谓苍帝灵威仰也。昊天上帝，鲁不祭。

（《礼器》“鲁人将有事于上帝”）

上帝，周所郊祀之帝，谓苍帝灵威仰也。鲁以周公之故得郊祀上帝，与周同。

（《丧服小记》“王者禘其祖之所自出，以其祖配之”）

禘，大祭也。始祖感天神灵而生，祭天则以祖配之。

（《大传》“礼，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之”）

凡大祭曰禘。自，由也。大祭其先祖所由生，谓郊祀天也。王者之先祖皆感太微五帝之精以生，苍则灵威仰，赤则赤熛怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁光纪，皆用正岁之正月郊祭之，盖特尊焉。《孝经》曰“郊祀后稷以配天”，配灵威仰也；“宗祀文王于明堂以配上帝”，汎配五帝也。

又注《周官》云：

（《小宗伯》“兆五帝于四郊”）

兆，为坛之营域。五帝：苍曰灵威仰，太昊食焉；赤曰赤熛怒，炎帝食焉；黄曰含枢纽，黄帝食焉；白曰白招拒，少昊食焉；黑曰汁光纪，颛顼食焉。黄帝亦于南郊。

(《大宗伯》"以玉作六器，以礼天地四方")

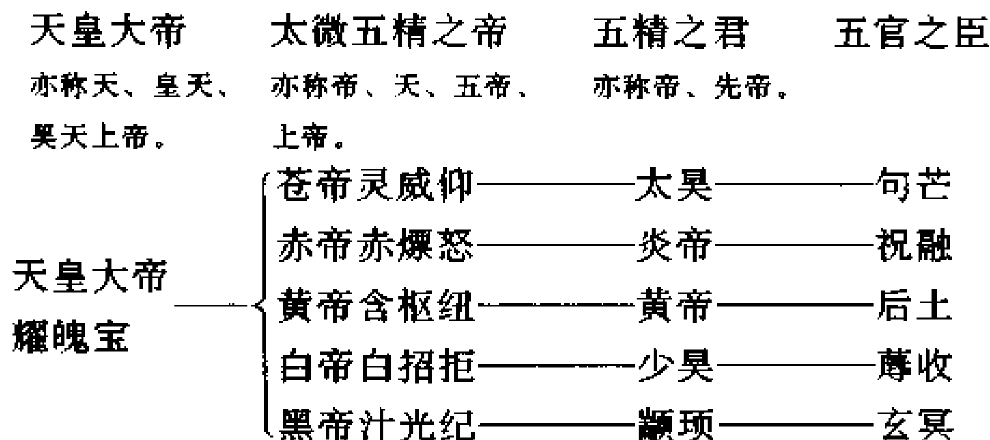
此礼天以冬至，谓天皇大帝在北极者也。礼地以夏至，谓神在混沦者也。礼东方以立春，谓苍精之帝，而太昊、句芒食焉。礼南方以立夏，谓赤精之帝，而炎帝、祝融食焉。礼西方以立秋，谓白精之帝，而少昊、蓐收食焉。礼北方以立冬，谓黑精之帝，而颛顼、玄冥食焉。

(《春官·典瑞》"四圭有邸，以祀天旅上帝")

祀天，郊天也。上帝，五帝。所郊亦犹五帝；殊言天者，尊异之也。

在这些注里，充满了纬书中的太微五帝说和五精感生说。这从现在看来固然不值一笑，但我们在读了纬书之后再去读它，则这类思想正是东汉时代的流行病，他可以不负搅乱经典的责任。

不过，这些注文又微微把《月令》及纬书里的原来样子改变了。《月令》中的帝本来只是太皞们，他因有纬书的成见在胸，所以把"上帝"释为"太微之帝"，而把"先帝"释作"太皞之属"。本来合一的人帝和天帝，他则分开了。又"皇天上帝"本来是一个整的名词，是一个五帝之上的上帝，看王莽所说的"皇天上帝泰一"可知。但他把"皇天"释作北辰耀魄宝，把"上帝"释作太微五帝，把这个名词腰斩了。所以然之故，只因他的心目中有以下的一个图，作他的注解的骨干，所以他到处把材料这样地配合起来：



在这个图里，共有四个阶级，《月令》中的五帝、五神的地位跌到第三和第四级里去了。《月令》本没有说五帝之上更有五天帝。纬书虽为五天帝各立新名，但也没有说《月令》的五帝是配食于他们的。现在郑玄既舍不得纬书，也舍不得《月令》，把两个近于重复的系统变成了一个上下相承的系统，遂使正统的五帝仅豫于五帝的配食之列，他不能不负这创立新说的责任。

还有，他把"天"及"皇天"释作天皇大帝固是可以，但他不应把《孝经》的"郊祀后稷以配天"的"天"另释作灵威仰。我们也知道他的意思，周是木德，感苍帝之精所生，所应郊祀的上帝应是苍帝，所以后稷所配食的应为灵威仰，——他还没有资格配食耀魄宝呢！但同样的名词可作异样的解释吗？而且，灵威仰既给后稷配去了，《孝经》所云"宗祀文王于明堂以配上帝"，但释为"汎配五帝"，是文王所配的上帝，将为赤熛怒、白招拒们而不是他的本德的苍帝了！这是讲得过去的吗？所以他的学说虽有渊源，而仍不免随情抑扬之弊。

时代稍后于郑玄的王肃，他虽也是一个"通学者"，但他

的思想比较接近于古文学家。他反对谶纬；他只要抱着几部经记。对于上面的问题，他有两个主张：第一是没有所谓五精感生说，第二是不承认五帝之外再有五天帝。这都是和郑玄立于反对的地位的。

他的一家之言的《圣证论》用孔子的话来证明自己的学说，故曰"圣证"，已失传了。幸而《礼记·祭法篇》的《正义》里杂引了他的许多话，我们还能窥见他的学说的一斑：

(《祭法》"有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧")

按：《圣证论》以此"禘黄帝"是宗庙五年祭之名，故《小记》云："王者禘其祖之所自出，以其祖配之。"谓虞氏之祖出自黄帝，以祖颛顼配黄帝而祭，故云"以其祖配之"。依《五帝本纪》，黄帝为虞氏九世祖；黄帝生昌意，昌意生颛顼，虞氏七世祖。以颛顼配黄帝而祭，是"禘其祖之所自出，以其祖配之"也。

郑玄酷信纬书之说，以为王者之先祖皆感太微五帝之精以生，而禘则为祭此太微五帝的礼。王肃反之，以王者之先祖为人类所生，禘则为祭此先祖以前之祖的礼，虽是很讲不通，祖之所自出如是人类，则仍应称祖，如虞氏七世祖颛顼与九世祖黄帝只差两世，在"祖"的称谓上不该有分别。为什么要称颛顼为祖，而称黄帝为"祖之所自出"呢？但在他的理性上不容有灵威仰等荒谬的名词存在，所以想出另一种解释来把郑玄的学说扫除，这一点苦心是我们应当原谅的。再看下去：

故肃难郑云："案《易》'帝出乎《震》'。《震》，东方，生万物之初，故王者制之，初以木德王天下；非谓木精之所生。五帝皆黄帝之子孙，各改号代变而以五行为次焉；何太微之精所生乎！又郊祭，郑玄云'祭感生

之帝'，唯祭一帝耳，《郊特牲》何得云'郊之祭，大报天而主日'！又天，唯一而已，何得有六！又《家语》云："季康子问五帝，孔子曰：'天有五行，木、火、金、水及土，分时化育以成万物，其神谓之五帝。'"是五帝，〔上天〕之佐也。犹三公辅王，三公可得称王辅，不得称天王。五帝可得称天佐，不得称上天。而郑云以五帝为灵威仰之属，非也。……"

这一段话很显明地排斥郑玄的感生之说和六天五天帝加一天皇大帝。之说，很显明地抬出《孔子家语》做自己的"圣证"。他主张，人间的五帝都是黄帝的子孙，不是太微五帝之精所生，及其死而为天上的五帝，则是天的辅佐而不即是天。

《孔子家语》这部书，名义上是孔子的弟子所记，甚至可说为《论语》之所由出。然而王肃的《孔子家语解自序》上很露出伪作的马脚。他说：

郑氏学行五十载矣。自肃成童始志于学而学郑氏学矣。然寻文责实，考其上下，义理不安，违错者多，是以夺而易之。然世未明其款情，而谓其苟驳前师以自见异于人。乃喟然而叹曰："岂好难哉，予不得已也！……"孔子二十二世孙有孔猛者，家有其先人之书，昔相从学，顷还家方取以来，与予所论有若重规叠矩。……恐其将绝，故特为解以贻好事之君子。

他因郑玄之学义理不安，所以自己起来夺而易之；恰好他的弟子孔猛从家里带了一部《家语》来，翻开一看，和自己为了夺易郑玄之学而新倡的学说完全一样；这是何等奇巧的事，他的心如何与圣人之心相印合啊！

可是这样奇巧的事是不容易给人相信的。所以这书一出

来，郑玄的弟子马昭就说：

《家语》王肃增加，非郑玄所见，肃私定以难郑玄。

《玉海》卷四十一引。

其后颜师古注《汉书》，于《艺文志》"《孔子家语》"条也注道：

非今所有《家语》。

这个问题，直到清代中叶而完全解决，孙志祖作《〈家语〉疏证》，范家相作《〈家语〉证伪》，就内容研究，寻出每篇每章的根据及其割裂改窜的痕迹，于是这一宗造伪书的案子就判定了。所以，我们对于《孔子家语》，只须当作王肃的学说看便得。

我们既经明白了这宗公案，再来看《家语》中的《五帝篇》，就可以明白王肃所以造出这篇的宗旨。本篇云：

天有五行，木、火、金、水、土，分时化育以成万物，其神谓之五帝。

注正文是王肃作，注亦王肃作。云：

一岁三百六十日，五行各主七十二日也。化生长育，一岁之功，万物莫敢不成。五帝，五行之帝，代天生物者。后世谶纬皆为之名字，亦为妖怪妄言。

这是他打破"六天"之说的。他以为天有五行，自然地运行，自然地化育万物。五帝只是五行之神，帮助天生长万物的，并非各占一天。至谶纬书上的灵威仰诸名，自是妖怪妄言，学者所不当信。又云：

古之王者易代而改号，取法五行。五行更王，终始相生，亦象其义。故其为明王者而死配五行，是以太皞配木，炎帝配火，黄帝配土，少皞配金，颛顼配水。……

五行佐成上帝而称五帝；太皞之属配焉，亦云帝，从其号。

注云：

法五行更王，终始相生，始以木德王天下。其次以生之行转相承。而诸说乃谓五精之帝下生王者，其为蔽惑无可言者也。

天至尊，物不可以同其号；亦兼称"上帝"。上得包下，五行佐成天事，谓之"五帝"。以地有五行而其精神在上，故亦为"上帝"。黄帝之属故亦称"帝"，盖从天五帝之号。故王者虽号称"帝"而不得称"天帝"。

这是他打破感生之说的。他以为佐成上帝化育之功的是五行；法五行的是明王；明王死了之后配五行；五行以佐成天事称五帝；明王从其号，故亦称五帝。至于纷纷之说，谓五精之帝下生王者，乃是蔽惑的话，也是不当信的。又云：

康子曰："陶唐、有虞、夏后、殷、周独不得配五帝者，意者德不及上古耶？将有限乎？"孔子曰："古之平治水土及播殖百谷者众矣；唯句龙曾食于社，而弃为稷神，易代奉之，无敢益者，明不可与等。故自太皞以降，逮于颛顼，其应五行而王，数非徒五而配五帝，是以其德不可以多也。"

这一段是说明颛顼之后所以没有王者再配五帝的缘故，因为五帝的数目已经满了，不可增了。依照纬书所说，凡是王者都为太微五帝所生，都有称为某帝的资格。在那时的空气之下，所以有王莽自称为黄帝，公孙述自称为白帝，光武帝自称为赤帝，华孟自称为黑帝见《后汉书·质帝纪》。的事实。但到了王肃，他把《月令》的五帝系统守得谨严了，颛顼之后就

不许再有新的五帝出现了。

用了王肃的意见，我们也可以画出一个图来，表明他的思想的骨干，并看它与郑玄的观念有怎样的不同：

上帝	五行	五帝	五正
天地	木	太皞	句芒
	火	炎帝	祝融
	土	黄帝	后土
	金	少皞	蓐收
	水	颛顼	玄冥

这是对于谶纬的大反动！这是“留术数而去鬼神”的大手笔！郑玄所谓“六天”，所谓“德合北辰者称皇，德合五帝座星者称帝”，他都用了自撰的孔子语言，摧陷而廓清之了！

一八、盘古的出现与三皇时代的移后

关于建立宇宙的古帝，秦的三皇既可合为汉的泰帝，自然西汉的泰帝也可分为东汉时的三皇。怪诞到了纬书，依我们想，该是透了顶了；但还是不肯罢休。

纬书中有一种叫做《遁甲开山图》，其中所说有巨灵者，他出世最早，本领最大。文云：

有巨灵者，遍得元神之道，故与元气一时生混沌。《太平御览》卷一，又《说郛》卷五引。

有巨灵胡者，遍得坤元之道，能造山川，出江河。《文选·西京赋》李善《注》引。

巨灵与元气齐生，为九元真母。《路史·前纪》卷三《注》引。

照它所讲，颇似《淮南子》中的“二神”，但这里只有一人。这个传说似乎没有发生多大的影响，因为后来的书里很少见他。

在《山海经》里有两个神，势力颇大，也很有做造物主的资格。其一云：

钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不食，不饮，不息，息为风。身长千里，在无臂之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山之下。《海外北经》。

其一云：

西北海外，赤水之北，有章尾山，有神人面，蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食，不寝，不息，风雨是谒，是烛九阴，是谓烛龙。《大荒北经》。

这虽然是两地的神，而其形状能力完全相同，名字一个叫烛阴，一个叫烛龙，而烛龙能“烛九阴”，所以这两种传说实为一神的小变；只是《海外经》与《大荒经》的作者记得不同而已。《海外经》和《大荒经》，作者虽不同，而其所根据之图则为一物。但这神的气魄虽大，不幸也没有正式成为开天辟地的大圣。若要此人，还得另请高明呢。

《后汉书·南蛮西南夷传》中记载一段有趣的南蛮始祖的故事，云：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五彩，名曰槃瓠。下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下；群臣怪而诊之，乃吴将军首也。……乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走入南

山，止石室中，所处险绝，人迹不至。……经三年，生子一十二人，六男，六女；槃瓠死后，因自相夫妻。……其后滋蔓，号曰蛮夷。

说南蛮的始祖是高辛氏的狗女婿，我想南蛮的文化如果高一些，他们一定要否认这门皇亲的。但槃瓠的命运太好了，他竟在无意中变成了开天辟地的人物——盘古。夏曾佑氏的《中国历史教科书》今易名《中国古代史》。中曾说：

今按盘古之名，古籍不见，疑非汉族旧有之说，或盘古、槃瓠音近，槃瓠为南蛮之祖，……故南海独有盘古墓，桂林又有盘古祠。不然，吾族古皇并在北方，何盘古独居南荒哉？第一篇第一章。

他这个说法是对的，而始记盘古这个人物的，今所见以吴徐整的《三五历纪》为最早。这书上说：

天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变。神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。数起于一，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。《艺文类聚》卷一引。

梁任昉（?）的《述异记》又说：

生物始于盘古，天地万物之祖也。其死也头为五岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。先儒说盘古泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电，喜为晴，怒为阴。秦、汉间俗说盘古头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。吴、楚间说，盘古夫妻，阴阳之始也。

这位盘古的形态和《山海经》中的烛阴或烛龙。竟会这等相似，大概是把盘古作为开天辟地的人物之后，乃将烛阴的故事涂附上去的。但不明白的是：为什么南蛮民族的祖先会得变为开天辟地的人物？如果直接以烛阴当此巨艰，也未必不能胜任吧？

此后，连天皇也不是首出御世的圣人，更不必说伏羲了。宋胡宏作《皇王大纪》，正式把盘古列于三皇之首，说：

> 盘古生于大荒，莫知其始，明天地之道，达阴阳之变，为三才首君，于是混茫开矣。

以后元陈桱的《资治通鉴前编》，明王世贞、袁黄的《纲鉴合编》及清吴乘权的《纲鉴易知录》等，三皇之前都必先书盘古。三皇的地位于是又低了一层！

宋代的一部伪书，《三坟》，其中剿袭纬书十纪之言而颠倒其次序，云：

> 太古之人皆寿盈，《易》始三男三女，冬聚夏散，食鸟、兽、虫、鱼，草、木之实，而男女构精，以女生为姓，始三头，谓之合雄纪，生子三世。合雄氏，子孙相传，记其寿命，谓之叙命纪。通纪四姓，生子二世，男女众多，群居连通，从强而行，是谓连通纪。生子一世，通纪五姓，是谓五姓纪。天下群居，以类相亲，男女众多，分为九头，各有居方，故号居方氏。

我们看纬书中说“人皇九头”，又说“兄弟别长九州”，则居方氏不即是人皇吗？人皇之上已有合雄、叙命、连通、五姓诸纪，依《命历序》之言，一纪为二十六万七千年，则人皇之起也甚迟了。时代既迟，地位当然不能特高。后之作者，如清林春溥的《开辟传疑》，即依此说，而将三皇全放在居方氏

之下。他的依据是《春秋纬》的“天皇、地皇、人皇兄弟九人，分九州，长天下”，见得分居九州的不但人皇而已。

一九、女娲地位的升降

盘古，自三国至今日一千七百年，已公认为首出御世的圣王了。但我们不要忘记，在盘古未出的时候，女娲实为开辟天地的大人物。

女娲的地位在后人的传说里虽也不算低下，如郑玄等便以她为三皇之一，但究竟和原来的情形不同；即以她的形状性别而论，本来是蛇身人首，也没有人说她定是女性，而在以后就成了伏羲的女弟或是伏羲的夫人，渐渐变为一个美好的女主了。

她的名字，最早在《天问》里见到。《天问》问道：

> 女娲有体，孰制匠之？

这用白话译出，就是说：“女娲的身体，是谁作成的呢？”问的好像突兀，为什么单问到她的身体的来历呢？王逸《注》说：

> 传言女娲人头蛇身，一日七十化，其体如此，谁所制匠而图之乎？

因为她有一个多变化的身体，所以发生疑问。然而所谓“一日七十化”者，并不是她自己的身体如此，大约是说她一日而七十化万物，因为我们在其它的记载里知道女娲是个奠定天地而创造万物的人。许慎的《说文》说：

> “娲”，古之神圣女，化万物者也。

应劭的《风俗通义》说：

> 俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务

力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者，黄土人；贫贱凡庸者，絚人也。见《太平御览》卷七十八。

当天地初开辟时没有人类，女娲乃用黄土抟为人类，但这工作太繁重了，于是用了省事的法子，引绳于泥中，一拉起时就造出许多人来，然而又未免流于庸贱了。《天问》的问话，应当以此二条作注脚乃可，就是说人类是女娲造的，万物是女娲化的，然而她自己的身体又是哪一个人所作成的呢？这好比反基督教的人说：上帝造成人类，上帝又是谁造的呢？

女娲不仅有创造万物人类的传说，而且也有补天奠地的传说。《淮南子·览冥训》说：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平。狡虫死，颛民生。背方州，抱圆天。和春，阳夏，杀秋，约冬。枕方寝绳，阴阳之所壅沈不通者窍理之，逆气戾物伤民厚积者绝止之。当此之时，卧倨倨，兴眄眄，一自以为马，一自以为牛，其行蹎蹎，其视瞑瞑，侗然皆得其和，莫知所由生，浮游不知所求，魍魉不知所往。当此之时，禽兽蝮蛇无不匿其爪牙，藏其螫毒，无有攫噬之心。考其功烈，上际九天，下契黄垆，名声被后世，光晖重万物。冀州即中国，说详马培棠《冀州考原》，《禹贡半月刊》一卷五期。

这一段神话是说当上古的时候，天也坏了，地也裂了，水火伤人，猛兽鸷鸟食人，于是女娲乃炼石补天，断鳌足立极，黑龙也杀了，猛兽鸷鸟也死了善了，而人民乃得安居，无思无

虑，如牛如马的过他们的太平日子。女娲有这样的功德，安得不“名声被后世”呢！

《风俗通》又说：

女娲祷祠神祈而为女媒，因置昏姻。见《绎史》卷三引。

是女娲于补天修地造人之后又创设婚姻制度，从此以后的人类就不须她自己动手制造了。关于她死后的事，《山海经》又有记载道：

有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野。《大荒西经》。

统观以上的记载，我们知道，天由她补，地由她修，人由她造，且死后她的肠子尚能化而为神人，岂不是人类的始祖吗，她的地位不应在三皇之先而为首出御世的圣王吗？乃后来的开辟始祖不奉她，另请一位南蛮的祖宗槃瓠，这是什么道理？想来也许是因为她被传说定成一个女人，不克担此重任？然而我们知道，在汉代以先，至少在楚国一带地方，是奉女娲为开辟天地的人物的。以后的史家以为她既作过修补天地的工作，而又不在开辟的时候，于是替她想出所以修补天地的原因来。记载这原因的，就我们所见，第一是王充《论衡》。《顺鼓篇》道：

传又言共工与颛顼争为天子，不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝。女娲消炼五色石以补苍天，断鳌之足以立四极。

司马贞补《三皇本纪》也载：

……特举女娲……而充三皇。当其末年也，诸侯有共工氏任智刑以强，霸而不王，以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周山崩，天柱折，地维缺，女娲乃炼

五色石以补天，断鳌足以立四极，聚芦灰以止滔水，以济冀州；于是地平天成，不改旧物。

这两说和《淮南子》不同的地方，就是《淮南》说天地是自然缺陷的，而他们则说天地缺陷的原因由于共工触不周山。其实这本是两个各不相干的传说，共工触不周山之说亦见《淮南》，然与女娲无关。何必硬拉在一起。但既已硬拉在一起，那么女娲虽有修补天地的大功，当然不该再算作首出御世的圣王了。

二〇、三皇名称确立后对于旧名称的解释

三皇为天皇、地皇、人皇，自有纬书以来，其势甚盛。但对于泰皇何以改为人皇，始终无以除掉读书者的疑惑，应当给它一个解释才好。《五行大义》第二十，《论诸神》。引《帝王世纪》道：

天皇大帝，曜魄宝。地皇为天一。人皇为太一。

太一、天一从此有了着落，可是地一为什么不见？要知道这里所说的天皇大帝、天一、太一是三个星名，他们是拿历史上的三皇来配天上最有权威的三个星的。在星图上向来没有地一星，所以地皇只好配天一了。宋罗苹《路史注》又云：

按孔衍《春秋后语》，泰皇乃人皇。《前纪》卷二。

孔衍之书已亡，不知其如何证明泰皇即人皇。至罗苹的自己解释，则云：

秦丞相绾曰："古有天皇，有地皇，有泰皇；泰皇最贵。"贵者非贵于二皇也，以其阜民物，备君臣，政治之足贵也。……张晏云"人皇九首"，韩勑《孔庙碑》云"前开九头，以叶言教"是也。泰皇即九头纪，旧记不之

知尔。《真源赋》云“人皇厌倦尘事，乃授策于五姓”，知为九头纪也。《前纪》卷二。

他用下列几种理由，证明泰皇即人皇：（一）泰皇之所以足贵在其阜民物、备君臣的政治，这就是人道；（二）《真源赋》谓人皇授箓于五姓纪，五姓纪前为九头纪；人皇为九头纪，故知泰皇即九头纪。他的第一理由也是有所本的，《周礼正义序》云：“政教君臣，起自人皇之世。”惟第二理由则殊苦薄弱，因为泰皇九头，从来没有这句话，所以罗苹也只能说一声“旧记不之知尔”。旧记不知，彼果何从而知之？

董仲舒曾说出一个“九皇”的名词。《文子》亦云：

九皇之制，主不虚王，臣不虚贵，阶级尊卑，名号自居。不见于今本《文子》；《路史·前纪》卷二《注》引。

吴韦昭曾说：

人皇九人，所谓“九皇”。《路史·前纪》卷二《注》引。

他把“九皇”一名完全送给人皇了。其后马骕在《绎史》中集合韦昭、罗苹之言，断之曰：

秦博士称“古有天皇、地皇、泰皇；泰皇最贵”，即人皇也，亦号九皇。卷一。

这是泰皇、九皇、人皇三个不同的名号，从此以后就集合于一人之身了。

《淮南子》里的“二皇”怎么办呢？《路史》云：

伯阳父曰：“泰古二皇得道之柄，立乎中央，神与化游，以抚四方，是故能天运地墆而轮转无废，水流不止，而与万物相终始。”然不曰三皇者，岂非泰皇之世，人道大备，非复二皇之代，故退首乎十纪，而不遂与二灵参乎？予故从之，别纪二灵，而送泰皇氏于九头纪。《前纪》

卷二。

他把泰皇氏列于九头纪，而别记天皇、地皇在九头纪之前为二灵。他以“泰皇之世，人道大备”，亦即泰皇为人皇的证据。马骕乃云：

天皇、地皇，称为二灵，是泰古二皇也。注谓伏羲、神农者，非。《绎史》卷一。

这么一来，《淮南子》里的二皇就拍合了天皇、地皇了。天皇、地皇为二皇，人皇为九皇，于是此后天地人三皇在西汉前期的书中也各各有了着落了。故事愈整齐，其真相愈泯灭，这是一个例子。

他们对于泰皇、二皇、九皇，都有法子作解释，使其与天地人三皇合为一体，独至于泰一，则因他的名下没有带一个“皇”字，忘记了，再想不起他是“皇天上帝泰一”了。虽以罗泌的好博逞奇，亦只有录泰皇氏于九头纪；而录泰壹氏于循蜚纪，杂在无名的巫常氏和空桑氏之间。他说：

泰壹氏，是为皇人。原注：道言“天真皇人者泰一也”。……昔者神农尝受事于泰壹小子，《本草经》。而黄帝、老子皆受要于泰壹元君。盖范无形，尝无味，要会久视，操法揽而长存者。有《兵法》、《杂子》、《阴阳》、《云气》、《黄冶》及《泰壹》之书。……其书言“黄帝谒峨眉，见天真皇人，原注：《三一经》云“黄帝游灵台青城山绝岩之下，见天真皇人”。拜之玉堂曰：‘敢问何为三一之道？’皇人曰：‘而既已君统矣，又咨三一，无乃朗抗乎？……’黄帝乃终身弗违而天下治。……”《前纪》卷三。

道书把泰壹只说成一个仙人，罗泌也没奈何了。《三皇经》云：

皇人者，泰帝之所使，在峨眉山，黄帝往受真一五牙之法。见《路史》卷三《注》引。

罗苹注云：

泰帝者，泰皇氏也。传言泰帝兴神鼎，说者以为伏羲，失之。

泰帝是泰皇，也是人皇，就这样定了。只苦了泰一，却来给人皇做了个使者！

二一、道教中的三皇

纬书是东汉时民间信仰的一个荟萃。这些民间信仰，依附孔子，以孔子作中心。他们似乎要造成孔教，但因有一班儒者的不合作，而且起来破坏他们，所以未能成功。到汉末时，有张道陵的新教起来，依附老子，一时民间信仰就凑集在那里。适值佛教输入，就模仿了佛教的仪式而建立道教，这一次居然成功了。道教中的著作谓之《道经》，在《道经》里也一样有三皇，一样有开天辟地的说法。但自魏、晋至元、明，全是《道经》的著作时期，所以其中的说法颇不一致；而他们说来全很有趣。

《道经·太玄部》里有一种叫做《云笈七籤》，是一部很有名的道教经典，其中有许多关于开辟以来和三皇的说法。

《太上老君开天经》在《云笈七籤》内，云：

盖闻未有天地之间，太清之外不可称计。虚无之里，寂寞无表，无天无地，无阴无阳，无日无月。……唯吾老君独处空玄寂寥之外，玄虚之中，视之不见，听之不闻，若言有不见其形，若言无万物从之而生……而有洪元。洪元之时亦未有天地，虚空未分；玄虚寂寥之里，清浊未判。洪元一治，至于万劫。洪元既判而有混元；混

元一治万劫，至于百成。百成也八十一万年而有太初，……太初一治至于万劫，人成之初，故曰太初。……太初既没，而有太始……置立天下九十一劫，九十一劫者，至于百成，百成者亦八十一万年。太始者，万物之始也，故曰太始。……太始既没，而有太素。太素之时，老君下降为师，教示太素，以法天下八十一劫，至于百成，亦八十一万年。……太初以下，太素以来，天生甘露，地生醴泉，人民食之，乃得长生，死不知葬埋，弃尸于远野，名曰上古。

太初时方才有人类，太始时方始有万物。太初以上为混元，混元之上为洪元，洪元之上是个虚无寂寥的世界，所有的只是一个“无”。万物是由阴阳而生的，这时却连阴阳也没有，然而已有老君了。老君处在玄虚寂寥的世界里，看也看不见他的形象，听也听不到他的声音；然而不能说没有他，因为他是造物主呵！自太初到太素是有人类以来的上古，这是人类的黄金时代，吸甘露，饮醴泉，长生不老。以后呢？又云：

太素既没而有混沌……混沌以来始有识名。混沌号生二子：大者胡臣，小者胡灵。胡臣死为山岳神，胡灵死为水神。……混沌既没，而有九宫。……九宫没后，而有元皇。……元皇之后，次有太上皇。……太上皇之后，而有地皇。地皇之后，而有人皇。

《庄子》的《应帝王篇》说混沌是中央之帝，在这里他是一位首出御世的帝王，说他“号生二子”，不知是怎么样的生法？继之者为九宫，以先我们知道，“太一行九宫”《易乾凿度》。的“九宫”，乃是古代天文学上的一个名词，如今才晓得古帝王也有叫“九宫”的。而最奇特的却是“太上皇”了。当秦始

皇打平了天下之后，自己称做“始皇帝”，又尊庄襄王为“太上皇”，以后汉高祖也这样地模仿了。我们总以为这是秦始皇的创举，哪里知道“太上皇”乃是古代帝王，秦始皇不过是沿用呢！

人皇之后，而有尊卢。尊卢之后，而有勾娄。勾娄之后，而有赫胥。赫胥之后，而有太连。太连以前，混沌以来，名曰中古。

太连之后，而有伏羲。……自伏羲以前，《五经》不载，书文不达。……伏羲没后，而有女娲。女娲没后，而有神农。……神农没后，而有燧人。……燧人没后，而有祝融。祝融之时，老君下为师，号广寿子，教修三纲，齐七政。三皇修道，人皆不病。……次有高原、高阳、高辛三世。次有苍颉、仲说，教书学文。三皇之后，而有轩辕黄帝。

自混沌到太连是中古，伏羲以后是近世的事了。哪几位是三皇呢？说是伏羲、女娲、神农吧？但轩辕黄帝又不承接。说是高原、高阳、高辛吧？也不像，在旧说里，高阳是颛顼，高辛是帝喾，本来是黄帝以后的帝王。到底黄帝承自何人，是难以确定的了。

全部《道藏》的三皇说法，自是颇多歧异，即是在同一部书里也有许多不同。《道藏》的著者以道士们为多，他们所说的全是凑集来的，先秦诸子，各种纬书以及《帝王世纪》、《三五历纪》等，是他们古史的渊薮，但也没有融化成一个系统。再加入些他们的想象，那就是儒者们所称的荒诞了。

《云笈七籤》内有一篇《天尊老君名号历劫经略》，是记老君在哪一时有哪些教化的事。有云：

老君至开冥贤劫之时……号曰无极太上大道君，亦号曰最上至真正一真人，亦号曰无上虚皇元始天尊。……尔时盘古真人因立功德，见召于天中。盘古乃稽首元始虚皇道君，请受《灵宝内经》三百七十五卷。时高上虚皇太上道君则授以《三皇内经》三十六卷，而盘古真人乃法则斯经，运行功用，成立天地，化造万物。……遂有五亿五千五百五十万重天地焉。十方俱行道德之化后，天皇氏始兴焉。

盘古，是很熟习的，"真人"也不眼生，却想不到盘古也成了真人。他法则了《三皇内经》而成立天地万物；以后天下太平，俱行道德之化了，天皇氏方才继之而起。天皇氏起后：

老君降三玄空天宫，以《天皇内经》十四篇授与天皇；以治天下三十六万岁，乃白日升仙，上三玄空天宫中。天皇氏后而地皇氏兴焉，太极老君又授《地皇内经》十四篇；地皇氏得此经以治天下三十六万岁，乃白日升天，上素虚玉皇天宫中，万岁朝尊。地皇仙后，人皇氏兴焉，太极老君又授《人皇内经》十四篇；人皇得此经以治天下三十六万岁，于是白日升仙，上太素虚玉皇天宫，受自然之寿。由是以后，九亿九千九百九十九万岁，方至于五帝兴焉。

太极老君的功德大极了，给他们每人一部经，他们本着这部经安安稳稳地治理天下三十六万年，然后"白日升仙"，这真是享尽了人间天上之福。以后隔了九亿九千九百九十九万年，五帝才继之而起，这个中间是谁来治理呢？文献无征，只好阙疑，可是未免嫌它阙疑得太长久了。

五帝各理三万六千岁，而五帝氏后逮于中皇天皇君

出世，而启太上老君，太极真人下降昆仑之山，又授《天皇内经》十四篇。而天皇君得此经以道治世三万六千岁，白日登仙，上升太清天中。天皇君仙后而地皇君兴焉。地皇君出世，太上老君太极真人又下降流纲之山，授地皇君《地皇内经》十四篇。而地皇君得此经以道治世三万六千岁，白日登仙，上升太极虚皇天中。而地皇君仙后而人皇君兴焉。人皇君时，太极真人太上老君下降于南霍之山，又授以《人皇君内经》十四篇。而人皇君得此经以道治世三万六千岁，白日登仙于太极南朱上天宫。自中三皇氏后，老君经九万九千九百九十万岁，又以法授人皇君子孙，俾治世修道，元始天尊真人皆降焉。

初三皇之后有五帝，五帝后有中三皇君。中三皇君每位治理天下三万六千年，当初三皇的十分之一。这里面的五帝也仅仅的知道这么一个名词，是哪几个人呢？人皇君后：

五龙氏兴焉。天真皇人太上老君降下开明之国，以《灵宝真文三皇内经》各十四篇授五龙氏。五龙氏得此经以道治世万二千岁，白日登仙。尔时甘露降焉，苍生则于中化生。是后运动阴阳，作为五行四徽世欲生死之业……经于三十六万岁后，神人氏兴焉。神人氏出生，其状神异，若盘古真人而亦号“盘古”，即是无劫苍生万物之所承也。以己形状类象分别天、地、日、月、星辰、阴阳、四时、五行、九宫、八卦、六甲、山川、河海，不能决定，故以天中元景元年七月一日上登太极天上，上启元始太上天尊，更授《神宝三皇内经》，并《灵宝五符经》，老君下降授神人氏。得斯经下世，则按经图，分画天地，名前劫高上真人，更新开乎造化时事，故昧前皇

圣人功用，所以于此而为更始。

五龙氏后是神人氏。巧得很，这位神人氏的像貌竟似盘古真人，所以他亦叫做“盘古”了。盘古真人是成立天地、化造万物的，这位盘古也是万物苍生之所承。世人只知道盘古开天，哪里晓得有前后相像的二人做了两次开辟的工作！这位盘古想着以他自己的身体作为样本去分别天地日月万物万事，但没有成功，所以跑到天上去求元始太上天尊再授给他两部经，于是由太上老君降临授他。这次按经图分画天地，才成功了。盘古真人虽然已经创造天地万物，神人氏所为乃是一种更新运动。后世的人无论革命或改制，只是政治或经济上的改革，他却要重整宇宙，再列山川，这是何等的魄力！既经又是一番世界，怪不得前皇圣人的功用被他湮没了！

自斯盘古以道治世万九千九百九十九载，白日升仙，上昆仑登太清天中，授号曰元始天王。……而盘古真人氏仙后，伏羲氏兴。伏羲氏兴，而太极天真大神以清浊已分，元年上启太上老君，以《天皇内经》十四篇并《灵宝图道德五千文》授伏羲。……伏羲以道治世六千岁，白日升天中，号曰天真景星真人。

伏羲氏后而燧人氏兴焉。……燧人氏以《道经》治世六千岁，于丹霍之山白日升仙，登于太极左宫，号曰玉虚真人。

燧人氏后，祝融氏兴焉。……祝融氏以道德治天下六千岁，白日升于太极南昌上宫，号大行真人。自伏羲、燧人各授六百岁，传子孙得六千岁。

祝融氏后而神农氏兴焉。神农以道治天下二百岁，于大室之山白日升仙，上登太皇之天，号曰灵宝虚皇真人，

传世子孙合五百二十二年，后则轩辕氏兴。

黄帝以道治世一百二十年，于鼎湖山白日升天，上登太极宫，号曰中黄真人。

盘古治世万九千九百九十九年后升仙，以后是伏羲、燧人、祝融、神农、黄帝，他们全是白日升仙的。这和《太上老君开天经》的次序不同，在那里伏羲传女娲，以后是神农、燧人、祝融。同一部书内的两篇书，可以互相歧异如此，真可说是出人意外。今依此篇列一世系表如下：

盘古真人→初天皇→初地皇→初人皇→五帝五人→中天皇→中地皇→中人皇→五龙氏→神人氏盘古。→伏羲氏→燧人氏→祝融氏→神农氏→轩辕氏

《洞神部·玉诀类》有一种经叫做《玄经元旨发挥》，其本意是“本《玄经》著元旨，复征古史为发挥”。见序言。这里面也讲到人类以前，天地未辟，混沌世界的时候，又和《云笈七籤》所说的不同。第一是《先天章》，所谓“先天”是极渺茫的，是太极以前的无极，是“道生一”之“道”。第二是《元始章》，此章中有五太，即：太易、太初、太始、太素、太极，共经二万七千年。为什么这无知无识的五太也有年数可纪呢？是因为它们一样的有理、气、象、数的。第三是《开物章》，天地万物自此开始，玄、元、始三气相凝合而生盘古氏。我们试看他是何等样的人物：

天地浑沦如鸡子，盘古生其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八百岁，天极高，地极厚，盘古极长。

其生也神灵，极天之高，极地之厚，宰御形气，胚腪万有。其死也，头为五岳，目为日月，脂膏为江海，毛

发为草木，然则盘古万物之祖也。

头一段和《三五历纪》所说的相同，第二段与《述异记》所说的相似。这才是"万物皆备于我"，所以山川、日月、江海、草木，全出于其一身。我们想一个造物主也应当有这样的一个伟大躯干，不然，又如何可以创造这样一个繁复的世界！据此书的注著者自注，元·杜道坚。说盘古也就是混沌，他说"逮浑沌凿而盘古死"。《庄子》的喻言被他现实化了。

第四是《太上章》，盘古氏没，初天皇氏生。

初天皇氏，天皇十二头，元气肇始，有神人号天皇氏，为物初生民之主。……物初生民与动物同出一气，分形未清，故有蛇身人首者，有人身牛首者。如天之二十八宿，地之十二宫神，皆以禽兽之名而名，盖禽兽与人同禀天星地灵而生，故称人曰"倮灵"焉。则知天皇氏之民，无思无为，若婴儿之未孩，飡元饮和，抱道自然……是时人寿千余岁。子孙相承，历十五运，合五千四百年。

初天皇氏没，初地皇氏作。……

地皇氏十一头，继初天皇氏而王，德合自然，功赞天地。定星辰，分昼夜，调阴阳，制寒暑，四时顺序，人民毓，万木折，万草萌，鳞介、羽毛、飞潜、动植，各正生成。则知地皇氏之民若婴儿之既孩，餐霞茹芝，无饥饱劳役。……是时人上寿犹千岁，子孙相承，历……五千四百年。

初地皇氏没，初人皇氏作。……

人皇九头，当是时也，生类日众，如孩已童，天性既凿，人欲渐萌。披木叶，藉草莱，食果饮水，长幼群居。无爪牙之利，以御猛兽；无官民之分，以制刚虣：强

食弱肉，民不堪处。即山川土地之势，财度九州，九头各居其一而为之长。人皇居中以制八辅，谓之九头纪。……子孙相承，历五千四百年，初人皇氏没，中天皇氏出。

人和禽兽本皆由一气所生，而当初天皇之时分形尚未能清，所以蛇身人首、人身牛首的多有。地皇氏出，才有分昼夜、定四时等事业，动植万物乃各正生成，也许不致有禽兽与人分别不清的现象了。人皇之时，人欲已萌，不能各安其居，于是九头各据一州，人皇居于中为之长，以管理之。所谓九头者，就是九个人的意思，这好比说鱼几尾、鸟几只一样。人皇时叫作九头纪，却又相当于叙命纪，天皇氏当于五龙纪，地皇氏当于合雄纪。初三皇子孙相承共治一万六千二百年，而中三皇继起。

中天皇号泰皇氏，继初人皇氏而王。……当时之民，如童初冠，生实不足以济饥馁，取动物之可食者而饱其腹，恬淡自安，他无营争，虽有君长之，而民安其故。世代相承，历五千四百年，中天皇氏没，中地皇氏出。……

中地皇号有巢氏，继泰皇氏而王。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁，万物群生，连属其乡，禽兽成群，草木遂长，人民野处，不胜虎狼蛇豕之毒；有巢氏教民构木为巢，以避群害，冬则处穴，夏则居巢，寒暑有备，禽兽不伤；然后民安其所，天下九头咸归而尊事之。子孙相承，历五运，凡一千八百年，中地皇氏没，中人皇氏出。……

中人皇号燧人氏，继有巢氏而王。人民巢居穴处，饮血茹毛，伤害腹胃，渐致夭丧；有燧人氏始教民钻木取

> 火，炮生为熟，避腥去臭，养人利性，遂天之道，故号燧人氏。……世代相承，历一千三百一十年，而后天皇氏作。

中天皇相当于连通纪，中地皇相当于五姓纪，中人皇相当于循蜚纪。这里说中天皇号曰泰皇。泰皇到不面生，他不是秦人所说三皇中最贵的泰皇吗？自从人皇出世之后，泰皇早被人忘掉，却跑到这里作中天皇，真可谓“失之东隅，收之桑榆”。《韩非子·五蠹篇》序有巢氏在燧人氏之先，可是有人拥戴燧人作三皇，有巢氏却被冷落了下来；如今他也时来运转，做了中地皇了。燧人氏仍在他的后面做中人皇，也算得地位相当。

第五是《三五章》，《三五章》者：

> 后三皇逮五帝也。
>
> 后天皇号伏羲氏，风姓，岁起摄提，始甲寅，以木德王。都太昊之墟，教民伏羲，因以为号。冶金成器，示民炮食，一号炮牺，仰观俯察，近取远求，画八卦，造书契，作甲历，结绳而为网罟，以畋以渔，而圣职教化之道兴。当时人民群处，纲常未立，伏羲德合上下，法两仪以正君臣父子夫妇之义，于是人伦乃正。继天而王，为百王先，尊之曰天皇。太昊在位一百一十六年，传女娲至无怀通十五代，历一千三百单七年，而后地皇神农氏作。
>
> 后地皇号神农氏，姜姓，起辛丑，以火德王，都鲁。当时人民啖茹生疾，阴阳相寇，神农尝百草制百药以疗之。教民耒耜之利，以播种百谷，民乃粒食。日中为市，有无相通，使民宜之。诸侯夙沙氏叛不用命，箕文谏而杀之；神农修德，夙沙氏之民自攻其君而归。其地南通交趾，北接幽

> 都，西距三危，东连旸谷。在位一百四十年。传临魁至榆罔八世，历五百二十六年，而后人皇氏作。
>
> 后人皇号轩辕氏，公孙姓；长于姬水，改姬姓。起庚子，以土德王。都轩辕之丘，因号焉。承榆罔之衰，蚩尤不用命，战于涿鹿，戮于中冀。……画野分州，经土设井，人民不争，百官无私，市不预贾，相让以财，四夷宾贡，诸侯咸归，是为黄帝。

伏羲相当于因提纪；其下所传的十五代，据注言，为：女娲氏、大庭氏、柏黄氏、中央氏、栗陆氏、骊连氏、赫胥氏、尊卢氏、混沌氏、皞英氏、有巢氏、朱襄氏、葛天氏、阴康氏、无怀氏。正文中曾以有巢氏为中地皇，这却在后天皇之后十一传；混沌本说即盘古氏，这却在后天皇之后九传。不过，这种矛盾，他们也自有办法，他们说这乃是以先的有巢、盘古的后嗣。女娲，他们说是伏羲的皇后，是继伏羲为君的。神农氏当于禅通纪，以后八世是：帝临魁、帝承、帝明、帝直、帝釐、帝哀、帝榆罔。据注。按：此仅七世。黄帝当于流讫纪。这九纪和《春秋纬·命历序》所说的十纪前后的次序不同。又如依《命历序》每纪为二十六万七千年之说，那末，自初天皇到神农氏才二万六千五百多年，还不到一纪的十分之一，却如何分占了八纪？好在他们是不理会这些的，闭户造车，不必管其出门合辙与否。我们看人类的进化也不算慢了，七万年前尚无人类，据注言自开物至大禹为六万四千八百年，而人民万物始于开物。三万年前尚且人兽难分：这是道教的人类学呵！

三皇，我们知道了许多，但我们并不知道他们的父母是谁，他们是如何产生的。《元始上真众仙记》《洞真部·谱录类》。说的很详细，云：

《真书》曰："昔二仪未分，溟涬鸿濛，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄；已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。溟涬经四劫，天形如巨盖，上无所系，下无所根；天地之外，辽属无端；玄玄太空，无响无声；元气浩浩，如水之形。下无山岳，上无列星，积气坚刚，大柔服结，天地浮其中，展转无方；若无此气，天地不生。天者如龙，旋回云中，复经四劫，二仪始分，相去三万六千里。……元始天王在天中心之上，名曰玉京山，山中宫殿并金玉饰之，常仰吸天气，俯饮地泉。复经二劫，忽生太元玉女在石涧积血之中，出而能言，人形具足，天姿绝妙，常游厚地之间，仰吸天元，号曰太元圣母。元始君下游见之，乃与通气结精，招还上宫。"

当天地未分的时候，已有盘古真人游于其中；又经四劫，天形乃像一个巨盖在空中悬着；又经四劫，天地始分，相隔了三万六千里路。盘古真人住在玉京山的宫殿里吸天气，饮地泉，倒也逍遥自在，但又未免太孤寂了。隔了二劫之后，忽然于积血之中生出一个天姿绝妙的女人来，这岂不是"天作之合"？于是他招她到上宫，到上宫后：

太元母生天皇十三头，治三万六千岁，书为扶桑大帝东王公，号曰元阳父。又生九光玄女，号曰太真西王母，是西汉夫人。天皇受号十三头，后生地皇，地皇十一头，地皇生人皇九头，各治三万六千岁。

这相当于上面所见的初三皇，但亦有不同。头数、年数。我们看了这个，才知道天皇是盘古的儿子，也就是东王公；他的妹妹便是西王母，地皇是他儿子，人皇是他孙子。这早就是家

天下了，哪里有什么禅让！

这是又一个古史系统，三皇后不是中三皇或五帝，却是八帝。文云：

> 次得八帝：大庭氏、庖羲、神农、祝融、五龙氏等是其苗胤也。

八帝后乃有五帝：

> 太昊氏为青帝，治岱宗山。颛顼氏为黑帝，治太恒山。祝融氏为赤帝，治衡霍山。轩辕氏为黄帝，治嵩高山。金天氏为白帝，治华阴山。

唐尧以下五人乃是上列五帝的辅佐，注言。"五帝一劫迁，佐者代焉"。他们也治在山上：

> 尧治熊耳山，舜治积石山，禹治盖竹山，汤治玄极山，青乌治长山及冯修山长。

《云笈七籤》中也引有三皇、八帝的话：

> 《三皇经》云："昔天皇治时，以《天经》一卷授之，天皇用而治天下二万八千岁。地皇代之，上天又以经一卷授之；地皇用而治天下二万八千岁。人皇代之，上天又以经一卷授之；人皇用而治天下亦二万八千岁。三皇所授经合三卷，尔时号为《三坟》是也，亦名《三皇经》。又有八帝，治各八千岁，上天又各以经一卷授之，时号为《八索》是也。此乃《三坟八索根本经》也。"卷四，《三皇经说》。

《三坟》是三皇的书，《八索》是八帝的书，《五典》当然是五帝的书了，这又是何等适合的事情！可惜他们不曾于八帝和五帝之下再造出"九帝"或"九王"来，不然，岂不是连《九丘》之名也一併有了着落了吗？

《云笈七籤》又引《小有经》，说《三坟》《八索》的用处：

三皇治世，各受一卷，以天下有急，召天上神，地下鬼，皆敕使之，号曰《三坟》。后有八帝，次三皇而治，又各受一卷，亦以神灵之教治天下：上三卷曰《三精》，次三卷曰《三变》，次二卷曰《二化》；凡八卷，号曰《八索》。卷九。

由此我们知道《三坟》、《八索》乃是遣将驱神，以神灵之教治天下的文字。

然而到底八帝是些什么人？《太上三皇宝斋神仙上录经》《洞神部·方法类》。有云：

黄帝曰："先天有三皇之神，八帝次其治，皆高真为辅，邪恶不生，灾害不作，非世所传伏羲、女娲之时也。其治各一万三千岁。"

这位绝世聪明的黄帝也只能说八帝不是伏羲、女娲等，而不能说是哪几位，我们自然不必强作解人了。

自从三皇到五帝，虽然奠定了天地，作了许多大事业，然而哪一位不是得到了一部经，才能成功的。《太上黄箓斋仪》卷五十二《洞玄部·威仪类》。记有历代圣人神仙所授经，是老君授经的总账。今录其一段如下：

老君授上三皇《玄中大经》，
老君授中三皇《太素经》，
老君授下三皇《金阙秘经》，
老君授中三皇《开元经》，
老君授后三皇《摄提本经》，
老君授伏羲《元阳经》三十四卷，
老君授神农《元阳经》三百六十卷，

老君授祝融《安神经》。

老君授黄帝《道德经》。以下直授到周昭王。

这里面有五个三皇。两中三皇不知是一是二？后三皇也不知是否即下三皇？伏羲、神农等又不在三皇之数，那么这三皇是谁？这当然是又一个新古史系统了。

以上所说的无论三皇、九皇，全是古时治理天下有大功的帝王，虽然他们可以不死，可以成仙，但也是从修炼中得来，当他们修炼时是颇吃苦的。《金琐流珠引》注《太玄部》辟字下。记有地皇学道的故事，云：

昔地皇氏不受妄存，忽一旦将军见，身长九千万丈，声似天雷，呼地皇为地氏之子，"子师何人，摄呼我身！"于是地皇对曰："臣师是五灵老君。"将军又曰："子缘不师于五灵老君；若师老君，我更见身责子将作何也？……是何山上妄言妄语，殃及子身？容子三年理人，后当代责子之罪！"于是地皇日夜忧惧恐死，即登山涉水，寻求五灵老君。五灵老君见来，遥知被责，便言曰："大皇奉道不真，骂按或笃字误。道不神，今被天神所责，怨在何人？"于是，地皇氏再拜老君，唯称死罪，"鄙性好道，修求不真，自身本是愚人，今逢愚匠，令某妄修行，天官责罚，敢望人身！伏乞大道大恩，赐纳驱使，免得三年之外，天官责罚其罪，恐失人身，何敢更受皇位！"老君即变大神通，闭气捻诀，西土人谓之"结印"是也。须臾之间，唐、李、徐三将一时俱下，与地皇氏为保举，度大道金策玉策八十余阶，天皇、地皇、人皇《三皇内文内策》等经四十九卷，修行十四年得道。理世八万九千年后而升玄丘之台。卷八。

这位将军是谁？他姓盘名体，“主管三清之上，大罗之中，巡检神龙鬼之徒”，他的权威很大。倒霉的地皇受了骗，错认了老师，以至于修道不真。我们想象当将军责罚他的时候，声色俱厉，地皇惶恐颤栗着口内称臣，惟恐死罪，是如何的可怜！“再容你三年”，他得了敕旨之后，到处去寻老君；寻到了，多亏授以真法，于是皇位得保而升仙了。

《金琐流珠引》又记地皇的家庭状况：

地皇以土德行世，积土为台，竖石为柱，筑土为穴室，室大号曰宫，宫而为姓也。……与徵姓而通婚，生子六人，长子改姓风，二子姓工，三子、四子、五子、六子，以上四姓风也。徵姓妻亡，又再与商姓子通婚，又生六子，长子改姓公孙，二子改姓力，三子改姓飞，四子、五子、六子，总承宫姓。卷十五。

他娶了两次夫人，生了十二个儿子，家庭是很美满的。书中又记有人皇行仁德的事：

昔有人皇常行阴德于人，……又以每日思身自巡游天下，检校人物不平不允之事，抱屈之徒，愿令得达入梦中见我，我与之申屈，常以心愿如此。以一十四年百姓有不平之事，抱屈之人皆各自梦见，人皇断之；梦觉各自知罪，彼此两自责己。数千余人，往往如此。功满，太上与之长寿，为人皇，寿一万八千岁，后升玄丘之仙宫。

有了冤屈的事，如果跑到人皇那里去告状，未免费事，如今在睡梦中就能了却，岂不是大阴德吗！

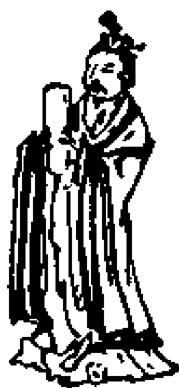
别有一种修道人修“三皇法”时所应存想的初、中、后三皇，与上面所说的完全不同。《洞神八帝妙精经》《洞神部·本

文类》。云：

(初)天皇君长九寸，披青锦帔，著青锦裙，戴九天宝冠，执《飞仙玉策》。

(初)地皇君长九寸，披白锦帔，著素锦裙，戴三晨玉冠，执《元皇定录之策》。

(初)人皇君长九寸，披黄锦帔，著黄锦裙，戴七色宝冠，执《上皇保命玉策》。


初天皇君


初地皇君


初人皇君

这初三皇是“虚无空之变化，应感同人，同而又异”，如果你打算登三清之宫，你就时时存想他们，就会有神降长生之诀；但男女不得混杂，不得履殗秽，如果犯了，是要受罚的。

(中)天皇君人面蛇身十三头，平初元年十一月八日出治，姓望，名获，字闰，将从青云中阵兵万万九千人，主治云中百二十魁鬼，千二百游行鬼贼，万二千阴邪之彪。

(中)地皇君人面蛇身十一头，太始元年七月五日出治，姓岳，名铿，字紫元，将五岳岳兵万万九千人，主治八荒四极三河四海山川溪谷龙蛇龟鳖鼋鼍老彪为人作

精祟者。

(中)人皇君人面龙身九头，太平元年正月三日出治，姓恺，名胡桃，字文生，将天、地、水三官兵万万九千人，主治一切七世父母，三曾五祖，三鬼五神，内外男女伤死客亡堕水产乳，恶禽猛兽，木石所杀，刑狱刀兵之鬼为人作精祟者。



中天皇君



中地皇君



中人皇君

这中三皇是“玄元始之应变”，学道之士，存思启告，请此三皇，他们就率领着兵将，帮助你自己身中的吏兵，他们以为凡天上所有之官吏，人身中亦具有。收治逆鬼恶吏凶人，一切的精魔全收服了。又可以使神役鬼，应心即验，你想作什么，全可以成功的。

(后)天皇君人面蛇身，姓风，名庖牺，号太昊。

(后)地皇君人面蛇身，姓云，名女娲，号女皇。

(后)人皇君牛面人身，姓姜，名神农，号炎帝。





后天皇君　　后地皇君　　后人皇君

如果修道的人修好了这后三皇法，也是可以成“真圣”的。这三种三皇的阶级不相同，学道的人应自后三皇起以至于初三皇，不可躐等而进。

又有一种三皇，我们不晓得他是什么意义；不仅我们不晓得，连黄帝也须来问人，《阴符经·三皇玉诀》《洞真部·玉诀类》。云：

> 黄帝曰：“天皇者何也?”广成子曰：“天皇者，先天之前，五劫开化，混沌之始也。天皇一气圣化万象，主天圣玉虚圣境明皇之祖炁也”
>
> 黄帝曰：“地皇者何也?”天真皇人曰：“地皇者，天皇一气下降于地，地炁受之，二炁相合，主生化金光之炁，乃是洞神真境真皇之祖炁也。”
>
> 黄帝曰：“人皇者何也?”广成子曰：“人皇者在天地之间，虚无至理，为天皇一炁地皇一炁太空虚中相合化，金、木五星为中宫，合《乾》《坤》八卦，保护化神，乃仙境主中元人皇之祖炁也。”

这样的答覆，我们看了还是莫明其妙，但黄帝自然是明白的

了。

《传授三洞经戒法箓略说》《正乙部》肆字上。里面的三皇也不是人间的帝王。文云：

三皇者，则三洞之尊神，大有之祖炁。天皇主炁，地皇主神，人皇主生；三合成德，万物化焉。

这和黄帝所问的三皇相似，他们是尊神，是祖炁，而不是人王。此外我们在《太上求仙定录尺素真诀玉文》《洞真部·玉诀类》。中，见到三皇奇异的名讳，是：

天皇君讳閪闼閉闂四字。

地皇君讳閈闁闺閇闵閬閷七字。

人皇君讳闫閬閸閇阇五字。

这或系符文，然而害我们越发不知道三皇究竟是些什么样的人物了。

二二、太一的堕落

太一在西汉是正式的上帝。但到王莽时既改称皇天上帝太一，后来又单称皇天上帝或简称上帝，便把"太一"忘掉了。如《后汉书·光武帝纪》：

(建武元年)六月己未，即皇帝位，燔燎告天，禋于六宗，望于群神，其祝文曰："皇天上帝，后土神祇，眷顾降命，属秀黎元。……"

又如《献帝纪》：

建安元年春正月癸酉，郊祀上帝于安邑，大赦天下。秋七月，车驾至洛阳。……丁丑，郊祀上帝，大赦天下。

读此可知那时的天神，最贵的是皇天上帝，而太一的尊严已在不知不觉之间渐渐衰落了下去。

到东晋，《晋书·礼志一》云：

明帝太初三年三二五。七月，始诏立北郊，未及建而帝崩。及成帝咸和八年三三三。正月，追述前旨，于覆舟山南立之天郊，则五帝之佐，日、月、五星、二十八宿、文昌、北斗、三台、司命、轩辕、后土、太一、天一、太微、勾陈、北极、雨师、雷、电、司空、风伯、老人，凡六十二神也。

太一这一跌真跌得可以，他只是五帝之佐的同辈了，他只是六十二神中的一神了！从此以后，他就与上帝合不拢来。

后来呢？《隋书·礼仪志一》云：

梁、陈以降，以迄于隋，议者各宗所师，按：指郑玄、王肃二家。故郊丘互有变易。梁南郊……用一特牛祀天皇上帝之神于其上，……五方上帝、五官之神、太一、天一、日、月、五星、二十八宿、太微、轩辕、文昌、北斗、三台、老人、风伯、司空、雷、电、雨师皆从祀。

这把太一更显明地定为"从祀"，他的地位还不及五方帝，哪能仰攀皇天上帝咧！

在北朝，太一所受的待遇也差不多。《魏书·礼志一》云：

（太祖）二年三九九。正月，帝亲祀上帝于南郊，以始祖神元皇帝配。……为壝埒三重。天位在其上，南面；神元西面。……五精帝在坛内壝内：四帝各于其方，一帝在未。日、月、五星、二十八宿、天一、太一、北斗、司中、司命、司禄、司民，在中壝内，各因其方。其余从食者合一千余神，餟在外壝内。……上帝、神元用犊各一；五方帝共用犊一；日、月等共用牛一。

他们把天神分成四级：上帝为第一级，五精帝为第二级，太

一们为第三级，许多的小神为第四级。

及至唐，《唐书·礼乐志一》云：

> 设昊天上帝神座于坛上，北方南向。……五方帝、日、月，于坛第一等。……五星、十二辰、河汉……于第二等十有二陛之间，各依其方；……北辰座于东陛之北，曜魄宝于北陛之西，北斗于南陛之东，天一、太一皆在北斗之东，五帝内座于曜魄宝之东，皆差在前。二十八宿……于第三等。……

这比较后魏的制度显然又有不同。日、月本在第三级的，这里升到第二级了。二十八宿本也在第三级的，这里降到第四级了。曜魄宝，在郑玄时代就是皇天上帝，现在也和太一享受同一的命运，落到第三级了。汉朝人看天上的一粒星做上帝，唐朝人则把上帝升到没有形象表现的地位，而以"日、月"下上帝一等，"星"下上帝二等，这不能不说是理智的进步。

推原太一的地位所以弄到这样降落的缘故，我们不能不说是由于当时天文学说的转变。那时的星占家也正在顺着时代的要求，修改旧有的星图。《甘公星经》隋·萧吉《五行大义》第二十引。说：

> 天皇太帝本秉万神图，一星，在勾陈中，名曜魄宝，五帝之尊祖也。天一、太一主承神，注：承犹侍也。有两星在紫微宫门外，俱侍星天皇太帝。天一主战斗，知吉凶。……太一主风雨、水旱、兵革、饥疫、灾害，复使十六神游于九宫。天一是含养万物，太一是察灾殃，是为天帝之臣。

《晋书·天文志一》说：

> 钩陈口中一星曰天皇大帝，其神曰耀魄宝，主御群

灵，执万神图。

天一星在紫宫门右星南，天帝之神也；主战斗，知人吉凶者也。太一星在天一南，相近，亦天帝神也；主使十六神，知风雨、水旱、兵革、饥馑、疾疫、灾害所在之国也。

《晋书·天文志》系唐李淳风等根据晋武帝时太史令陈卓总甘、石、巫咸三家所定的星图而作的，故其记天皇大帝、天一、太一等星名和《甘公星经》同而与《史记·天官书》异。《天官书》中没有天皇大帝星，其天一也只是阴德三星的别名，不是后来的天一星。《天官书》说：

天极星：其一明者太一常居也。

这个太一常居的星是北极五星中最赤明的一个，也不是后来的所谓太一星。《晋书·天文志》里对于北极五星说：

北极，北辰最尊者也。……第一星主月，太子也。第二星主日，帝王也，亦太乙之坐，谓最赤明者也。第三星主五星，庶子也。卷一。

东汉以后，天皇大帝既执行主御群灵的职务，太一降为臣职，退到紫微宫门外，掌管风雨水旱等事，北极的第二星也就徒拥帝王的虚名，毫无实权了。因此，太一在晋代只是郊天时所祀的六十二神之一。他和天一、太微、勾陈等星既站在同等的地位，政府举行南郊时，他就不得不以星官的资格位于从祀之列了！

从晋到唐四五百年，这位消沉的太一总算交了两回幸运。其一在陈时，《隋书·礼仪志二》云：

陈制：……又令太中署常以二月八日于署庭中以太牢祠老人星，兼祠天皇大帝、太一、日、月、五星、钩

陈、北极、北斗、三台、二十八宿、大人星、子孙星，都四十六坐。

在祠老人星时，太一得与天皇大帝并列，同享太牢，行次也排在日、月、五星之上，岂不是不幸中之大幸。又一次在唐时，《旧唐书·肃宗本纪》：

(乾元元年，七五八)六月……己酉，初置太一神坛于圆丘东。是日，命宰相王玙摄行祠事。

这又是一个特典。除此之外，太一、天一二星俱只有以内官资格从祀，和当年万能的上帝相去太远了！

因为太一只是一个官，所以就有人替他定出俸禄的数额。唐段成式《酉阳杂俎》云：

太一君，讳腊，天秩万二千石。《诺皋纪》上。

这数目也不算小了，抵得过人间的宰相了。他虽说从帝王的地位跌到官吏，还算享有华贵的生活呢。

他的地位的变迁，天文学说固有很大的力量，但民间流传的故事也一样于他有不利。《拾遗记》云：

刘向于成帝之末校书天禄阁，专精覃思。夜有老人著黄衣，植青藜杖，登阁而进。见向暗中独坐诵书，老父乃吹杖端烟燃，因以见向，说开辟已前。向因受《五行洪范》之文。……至曙而去。向请问姓名，云"我是太一之精，天帝闻卯金之子有博学者，下而观焉"。卷六。

看这一说，太一是受天帝的命令而降观的，当然是天帝的属僚。又《广异记》中有二事。其一云：

唐佽嘉福者，京兆富平人，家在薄台村，应举入洛。出京，遇一少年，状若王者，裘马仆从甚盛……乃以后乘见载。数日，至华岳庙，谓嘉福曰："吾非常人，天帝

使我案天下鬼神，今须入庙鞫问。……”……嘉福出堂后幕中，闻幕外有痛楚声；抉幕，见己妇悬头在庭树上，审其必死，心色俱坏。须臾，贵人召还，见嘉福色恶，问其故，具以实对。……贵人惊，……遂传教召岳神。神至，问：“何以取藻台村仇嘉福妇致楚毒？”……判官自后代对曰：“此事天曹所召，今见书状，送。”贵人令持案来，左右封印之，至天帝所，当持出，己自白帝。顾谓岳神：“可即放还！”因谓嘉福：“……宜速还富平。”因屈指料行程，云：“四日方至，恐不及事，当以骏马相借。君后见思，可于净室焚香，我当必至。”……嘉福上马，便至其家。家人仓卒悲泣，嘉福直入，去妇面衣候气，顷之遂活。……

后岁余，嘉福又应举之都，至华岳祠下，遇邓州崔司法妻暴亡，哭声哀甚，恻然悯之，躬往诣崔，令其辍哭，许为料理。崔甚忻悦。嘉福焚香净室，心念贵人；有顷遂至。欢叙毕，问其故，“此是岳神所为，诚可留也。为君致二百千；先求钱，然后下手”。因书九符，云：“先烧三符；若不愈，更烧六符，当还矣。”言讫，飞去。嘉福以神言告崔，崔不敢违。始烧三符，日晚未愈。又烧其余，须臾遂活。崔问其妻，“初入店时，忽见云母车在阶下，健卒数百人各持兵器，罗列左右，传言‘王使相迎’，仓卒随去。王见，喜。方欲结欢，忽有三人来云：‘太乙神问何以夺生人妻？’神惶惧，持簿书云：‘天配为己妻，非横取之。’然不肯遣。须臾，有大神五六人持金杵至王庭，徒众骇散；独王立树下，乞宥其命。神遂引还”。嘉福自尔方知是太乙神也。……见《太平广记》卷三〇

一《仇嘉福》。

太乙神能与生人结交，能为人救还妻子，且能为人索医治费，觉得他是非常近人情的一个神。他的权力，在天帝之下而在岳神之上。其二云：

景云中，河东南县尉李某妻王氏有美色，著称三辅。李朝趋府未归，王装梳始毕，焚香闲坐，忽见黄门数人御犊车，自云中下，至堂所。王氏惊问所以，答曰："华山府君使来奉迎。"辞不获……挥泪而行，死于阶侧。俄而彩云捧车，浮空冉冉，遂灭。李自府还……抚尸号恸，绝而复苏者数四。少顷，有人诣门，自言能活夫人。李磬折拜谒，求见卫护。其人坐床上，觅朱书符。朱未至，因书墨符飞之。须臾，朱至，又飞一符。笑谓李曰："无苦，寻当活。"有顷，王氏苏。李拜谢数十，竭力赠遗。人大笑曰："救灾恤患，焉用物乎！"遂出门不见。王氏既悟，云："初至华山，见王，王甚悦。……晏乐毕，方申缱绻，适尔杯酌，忽见一人乘黑云至，云：'太一令唤王夫人！'神犹从容，请俟毕会。寻又一人乘赤云，大怒曰：'太一问华山何以辄取生人妇！不速送还，当有深谴！'神大惶惧，使令送至家。"见《太平广记》卷三〇〇《河东县尉妻》。

华山神老要抢夺别人的妻子，太一神却老要跳出来打抱不平，因为他的地位优越，所以总是他得到胜利。他是把"救灾恤患"做主义的。道教中的太乙救苦天尊大约即由此来。

宋代的太一像是很潇洒的。李公麟曾画《太一图》，韩驹题诗云：

太乙真人莲叶舟，脱巾露发寒飕飕。轻风为帆浪为

> 枰，卧看玉宇浮中流。中流荡漾翠绡舞，稳如龙骧万斛举。不是峰头十丈花，世间那得莲如许。龙眠画手老入神，尺素幻出真天人。恍然坐我水仙府，苍烟万顷波粼粼。……《声画集》卷二。

这样，简直把太一看做一个落拓不羁的名士，和庄严的天帝如何合得拢来！但据许地山先生说，这恐怕是从佛教中剿袭来的。佛教的神有毗纽天（Vishnu），一名遍入天，是保卫世界的神。他睡在龙身上，莲花从他身上拥起，梵天据之而坐。印度人本是崇拜莲花的，常拿它作宇宙的象征。太一也是保卫世界的神，见下《太一在道教中的地位》章。所以就把毗纽天的形象给他借用了。

宋·江休复《邻几杂志》中又有记事一则，云：

> 洛阳北有山泉……有庙，即太一之祠，俗号为"圣王"。近因旱，中使请祷得雨，乃请封为清渊侯。

可怜得很，太一竟降为侯爵了！受他管辖的岳神尚且封王，现在他的地位连岳神也不及了！他堕落到这样，决不是称"皇天上帝泰一"时所能想到的呵！不过，他的运气还没有完，他还有一场轰轰烈烈的事业在后头咧。

二三、太一下行九宫和太一的分化

我们知道后汉时有一种占卜的方法叫"九宫"，和"卦候""风角"等同是很有灵验的，张衡一班儒者都相信它。但"九宫"的起源什么样，却因材料缺乏很难查考了。《易纬·乾凿度》有这样一段话：

> 《易》一阴一阳合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合之十五，则彖变之数若一。阳动而进，变

七之九，象其气之息也；阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。

郑玄注“太一取其数以行九宫”道：

太一者，北辰之神名也。居其所曰太帝，行于八卦日辰之间曰天一，或曰太一。出入所游息于紫宫之内外，其星因以为名焉。故《星经》曰：“天一、太一，主气之神。”行，犹待也。四正四维以八卦神所居，故亦名之曰宫。天一下行，犹天子出巡狩，省方岳之事；每卒则复。太一下行八卦之宫，每四乃还于中央，中央者北辰之所居，故因谓之九宫。

据郑玄的注解，九宫乃是太帝的紫宫和他的四正四维八个行宫。天上的太帝也和人间皇帝一样，常常要巡狩的。在他出来的时候，称天一，或称太一。郑玄又说明太一巡行的次第道：

太一下九宫，从坎宫始。坎，中男；始，亦言无适也。自此而从于坤宫；坤，母也。又自此而从震宫；震，长男也。又自此而从巽宫；巽，长女也。所行者半矣，还息于中央之宫。既又自此而从乾宫；乾，父也。自此而从兑宫；兑，少女也。又自此而从于艮宫；艮，少男也。又自此从于离宫；离，中女也。行则周矣，上游息于天一、太一之宫，而返于紫宫。

如今我们依着《易·说卦传》的方位，画一个太一巡行九宫次第图：

		南		
	巽	离	坤	
	四	九	二	
东	震	中央	兑	西
	三	五	七	
	艮	坎	乾	
	八	一	六	
		北		

我们看，这不是朱夫子《周易本义》前面所画的《洛书》吗？这图内数字的排列非常巧妙。纵、横、斜径，三数相加皆得十五。但他们究竟和阴阳消息有什么关系？何以要说“四正四维皆合于十五”？看了郑玄的详细注解，还是不能明白，却无法追究了。

东汉以后的术数有太一、遁甲、六壬三派，都和这《太一行九宫法》有关系。神其说者又去托始于黄帝、风后及九天玄女。《隋书·经籍志》子部五行类二百七十二种书大半是属于太一、遁甲、六壬的。但是述作一多，见解便很难一致。况且“太一行九宫”原是一种莫名其妙的理想，各家尽可按往旧造说，是永不会拆穿的。前章讲到在六朝时太一和太帝的分家，那时的术数家对于下行九宫的太一便不能依照郑玄的说法了，所以《黄帝九宫经》《五行大义》第二十引。说：

> 天一之行始于离宫，太一之行始于坎宫。天一主丰穰，太一主水旱兵饥，合十二神游行九宫十二位，从少之多。

《玄女式经》同上引。云：

> 六壬所使十二神者：神后主子，水神；大吉主丑，土

神；功曹主寅，木神；大冲主卯，木神；天刚主辰，土神；太一主巳，火神；胜先主午，火神；小吉主未，土神；传送主申，金神；从魁主酉，金神；河魁主戌，金神；微明主亥，水神。

《五行大义》同上。云：

九宫十二神者：天一在离宫，太一在坎宫，天符在中宫，摄提在坤宫，轩辕在震宫，招摇在巽宫，青龙在乾宫，咸池在兑宫，太阴在艮宫。……太一行于九宫，一岁一移，九年复位。……又别有青龙，……太阴，……害气，合为十二神。

《五行大义》又载太一十六神、遁甲九神、八使之神等名字，使人一看就要眼花，恕不多抄了。至于太一巡行一次所费的时间，《灵枢经》说：

太一常以冬至之日居叶蛰之宫四十六日。明日居天留四十六日。明日居仓门四十六日。明日居阴洛四十五日。明日居天宫四十六日。明日居玄委四十六日。明日居仓果四十六日。明日居新洛四十五日。明日复居叶蛰之宫，日冬至矣。

费了一年的时间巡行了八宫，中央招摇宫未得休息。这样一年一度的巡行，注重在四正四维的八宫，还和郑玄《乾凿度注》的说法相近。照后来的说法，九宫每一宫内都有一个神，坎宫的神移到坤宫的时候，坤宫的神同时就移到震宫，如此九神同时移动。《五行大义》里说“一岁一移，九年复位”，是一岁九神移动一次也。

这些民间的迷信酝酿到唐朝，势力渐渐地浓厚。到玄宗天宝三年，七四四。运动成熟了，遁甲九神竟一跃而为国家的

正式祀典。《唐书·玄宗本纪》说：

天宝三载冬十二月癸丑，祀九宫贵神于东郊，大赦。

《旧唐书·礼仪志》云：

天宝三年，有术士苏嘉庆上言，请于京东朝日坛东置九宫贵神坛。其坛三成，成三尺，四阶，其上依位置九坛，坛尺五寸。东南曰招摇，正东曰轩辕，东北曰太阴，正南曰天一，中央曰天符，正北曰太一，西南曰摄提，正西曰咸池，西北曰青龙。五为中，戴九履一，左三右七，二四为上，六八为下，符于《遁甲》。四孟月祭。尊为九宫贵神，礼次昊天上帝，而在太清宫太庙上；用牲牢璧币类于天地神祇。玄宗亲祀之。如有司行事，即宰相为之。卷二四。

据会昌元年检校尚书左仆射王起等奏议，九宫贵神的位列星座是依据《黄帝九宫经》和《五行大义》的，立表如下：

宫数	一	二	三	四	五	六	七	八	九
方隅	北	西南	东	东南	中	西北	西	东北	南
神	太一	摄提	轩辕	招摇	天符	青龙	咸池	太阴	天一
星	天蓬	天内	天冲	天辅	天禽	天心	天柱	天任	天英
卦	坎	坤	震	巽	离	乾	兑	艮	离
行	水	土	木	木	土	金	金	土	火
色	白	黑	碧	绿	黄	白	赤	白	紫
附记	白一	土一	木一	木二	离一 土二	金一 白二	金二	土三 白三	离二

看此表，可知他们用“八卦”来配九宫，“离”便复了一次；用五行来配九宫，木、金各复了一次，土复了两次。至

于颜色，他们打破五行说的“青、赤、黄、白、黑”五色而成“白、黑、碧、绿、黄、赤、紫”七色，白色复了两次。

《旧唐书·肃宗本纪》云：

乾元二年七五九。正月，亲祀九宫贵神。宿斋于坛所。

《旧唐书·礼仪志》云：

乾元三年恐是二年之误。亲祀之。指九宫贵神。初，九宫贵神四时改位，呼为“飞位”。乾元之后不易位。卷四。

又《旧唐书·礼仪志》记天宝三年敕：在会昌元年中书门下奏内。

九宫贵神实司水旱，功佐上帝，德庇下人。冀嘉谷岁登，灾害不作，每至四时初节，令中书门下往摄祭者。

玄宗于天宝三年，肃宗于乾元二年，皆曾亲祀九宫贵神。皇帝不能亲到时也得亲署御名，称臣于贵神之前。九宫贵神在当时系次于昊天上帝而高于太庙，其祀典之隆重可知。到了文宗时，因有儒臣反对，乃降为中祀。《旧唐书·礼仪志》说：

太和二年八二八。八月，监察御史舒元舆奏：“七月十八日，祀九宫贵神。……伏见祝版九片。臣伏读既竟，窃见陛下亲署御名及称臣于九宫之神。臣伏以天之子尊，除祭天地宗庙之外，无合称臣者。王者父天母地，兄日姊月。……此九神于天地犹子男也；于日月犹侯伯也。陛下尊为天子，岂可反臣于天之子男耶！……”诏都省议，皆如元舆之议：乃降为中祠，祝版称皇帝，不署。卷二四。

又《新唐书》卷一六〇。《崔元式传》附载崔龟从云：

太和初迁太常博士，最明礼家沿革……定……九宫皆列星，不容为大祠。……诏可其议，九宫遂为中祠。

这又是儒生战胜方士的一件故事。

到唐武宗会昌元年，八四一。因累年以来，水旱愆候，增

重九宫之祀。至二年，左仆射太常卿王起等献议云：

今九宫贵神既司水旱，降福禳灾，人将赖之；追举旧章，诚为得礼。……伏请自今已后，却用大祠之礼，誓官备物，无有降差；惟御署祝文，以社稷为本（比），伏缘已称臣于天帝，无二尊故也。《旧唐书》卷二四《礼仪志》。

于是太一们又得以水旱之灾而恢复玄宗时的地位，所差的只天子不称臣这一事而已。

不知何时，九宫贵神又降为中祀。宋真宗咸平四年一〇〇一。驾部员外郎杜镐上言：

按《封禅书》："天神贵者太乙，太乙佐曰五帝。"今礼以五帝为大祠，太乙为中祠。况九宫所主风雨霜雹疾疫之事，唐朝玄、肃二宗并尝亲祀。……欲望复为大祀。《文献通考》卷八十。

真宗是一个笃信道教的人，祀神不厌其敬，就应允了。这也算一回小小的复古。

逐年飞位，是太一行九宫的本义。但自唐肃宗之后，已久不行。宋仁宗景祐二年，一〇三五。学士章得象等上言：

司天监生于渊……请改祀九宫太一，依逐年飞移位次之法。案郑良遇《九宫法》有《飞棋立成图》，每岁一移，推九州所主灾福事。又唐术士苏加庆始置九宫神坛，……岁祭以四孟，随岁改位行棋，谓之飞位。……今于渊等所请合天宝初祭之礼，又合良遇《飞棋》之图。……议者或谓不必飞宫，若日月星辰躔次周流而祭有常所，此则定位之所当从也。若其推数于回复，候神于恍惚，因方弭沴，随气考神，则飞位之文固可遵用。请依唐礼，遇祭九宫之时，遣司天监一员诣祠所，随每年贵神

飞棋之方旋定祭位。仍自天圣己巳入历，太一在一宫，岁进一位，飞棋巡行，周而复始。《宋史》卷一〇三《礼志六》。

仁宗照准了。我们翻开现在的《黄历》，上边的"贵神方"每年一改，这就是太一飞棋巡行的位次。

九宫贵神的祀典是唐代天宝三年以后根据术士之说所建立而宋代遵行的。但民间对于太一下行九宫一事，其说不一。遁甲九神得立为国家祀典，而其他各家说未见重视，亦有幸有不幸耳。唐开元间王希明奉敕编《太一金镜式经》。他说：

自太公、张良以下，至李淳风别起"太一新历"。

在这部书中所载的却不是天宝间祠祀的九宫贵神，而是：

太一十神：五福、君棋、大游、小游、天一、地一、四神、臣棋、民棋、直符：皆天之尊神。行五宫，五行而周。

这十个太一的名字也煞是好玩。天一、地一本与太一并立为三一的，现在则称为天一太一、地一太一，天一和地一只是太一的冠号了。君棋、臣棋、民棋，一看就知道是理性下的判别。大游、小游，大约是从太一飞移巡行上想出来的。

唐宪宗时，剑南西川节度使刘辟有跋扈之意。《新唐书》卷一五八。《刘辟传》说：

以术家言五福太一舍于蜀，乃建大楼以祈祥。

此所谓五福太一当系《太一金镜式经》中"太一十神"的领袖。太一十神未得享受政府的祀典，却先受藩镇的款待了。到了宋代，十神太一交了幸运，他们地位的被人尊敬竟达到九宫贵神之上。《辽史·太祖本纪》说：

九年，九二四。君基太一神见，诏图其像。

这件事没有详细的记载，不知其究竟。但太一神上有了"君

基”二字，足见其神名又有些更变。

《宋史·太宗本纪》云：

太平兴国六年九八一。十月甲午，诏作苏州太乙宫成。

太平兴国八年九八三。五月按：唐蒙《东太一宫碑铭》作三月，文见《道藏·洞神部·记传类》。丁卯，诏作太一宫于都城南。十一月己未，太一宫即东太一宫。成。

这太一宫不即是九宫贵神坛，显见太一神又另有一番活动。自此以后，关于太一宫的事情，史上记载不绝：

（真宗）大中祥符二年一〇〇九。二月己巳，幸上清宫祈雨。戊申，遣使祠太一。《宋史·真宗本纪》。

（仁宗）天圣二年一〇二四。九月辛卯，祠太一宫。

天圣六年一〇二八。三月壬戌，作西太一宫。九月癸卯，祠西太一宫。十二月癸亥，祠西太一宫。

天圣九年一〇三一。九月癸亥，祠西太一宫。

庆历七年一〇四七。三月辛丑，祈雨于西太一宫。以上俱《仁宗本纪》。

（神宗）熙宁四年一〇七一。十一月乙亥，作中太一宫。

熙宁六年一〇七三。十一月癸丑，中太一宫成，减天下囚罪一等，流以下释之。乙卯，亲祀太一宫。以上俱《神宗本纪》。

神宗诏改定大祀：太一东以春，西以秋，中以夏，冬增大蜡为四。《宋史》卷九八《礼志一》。

（哲宗）绍圣四年一〇九七。九月癸酉，谒中太一宫，为民祈福。《哲宗本纪》。

自从太宗立了东太一宫，仁宗立了西太一宫，神宗又立了中太一宫，太一的祀典可谓绚烂已极。为什么到了北宋，他这

样兴盛呢?《文献通考》卷八十。引宋高宗绍兴十八年——四八。礼官奏云：

太平兴国太宗。初，司天楚芝兰建言："太一有十，曰五福、君基、大游、小游、天一、臣基、直符、民基、四神、地一，天之尊神也。五福所在无兵疫，人民丰乐。自雍熙元年入巽宫吴分苏州，请建宫都城南苏村，以应苏台之名。"乃建东太一宫。八年宫成，合千一百区。按《本纪》太平兴国六年之苏州太乙宫当即此宫，而八年都城南之太一宫似亦即此宫，或六年始造，八年完成。凡十殿，四廊，图三皇、五帝、九曜、七元、天地水三官、南斗、三台、二十八宿、天曹、四司、十精、泰一、五岳、储副、佐命、十二山神、八卦、六丁、五行、四渎、本命等神，及四直灵官、三十六神将像五百二十四躯。

天圣仁宗。六年，司历者言泰一入蜀之坤宫，又建西宫于八角镇，前后东西凡四殿，又建斋殿，塑像自内出，始铸印给之。

熙宁神宗。四年十月，司天言甲寅五福当入中都，又建中宫于集禧观。

政和徽宗。间，改龙德宫为北泰一宫。

今四立日皆望祀太一于惠照设位，宜择地建宫。

高宗就诏两浙漕臣照办了。

据徽宗时所颁《政和五礼新仪》，《宋史·礼志六》引。有祀十神太一的制度：

立春日祀东太一宫；立夏、季夏土王日祀中太一宫；立秋日祀西太一宫；立冬日祀中太一宫。

宫之真室殿，五福太一在中，君基太一在东，太游

太一在西，俱南向。延休殿四神太一，承釐殿臣基太一在东，西向北上。凝祐殿直符太一，臻福殿民基太一在西，东向北上。膺庆殿小游太一在中，天一太一在东，地一太一在西；灵贶殿太岁在中，太阴在西：俱南向。三皇、五方帝、日、月、五星、二十八宿、十日、十二辰、天地水三官、五行、九宫、八卦、五岳、四海、四渎、十二山神等并为从祀。东、西太一宫准此。

三皇、五方帝等居然列于从祀，足见这太一确有上帝的派头，他几乎回复了西汉时的地位。再九宫亦是配祀，怎么自己配起自己来了？

十神太一的地位并不平等，而以五福太一为最高。当神宗熙宁四年，司天中官正周琮奏见《宋史·礼志六》。云：

《太一经》推算，七年甲寅岁，太一阳九百六之数，复元之初。故《经》言太岁有阳九之灾，太一有百六之厄，皆在入元之初。终今阳九百六当癸丑甲寅岁，为灾厄之会。然五福太一移入中都，可以消异为祥。窃详五福太一自国朝雍熙元年甲申岁入东南巽宫时，修东太一宫，天圣七年己巳岁五福太一入西南坤位，修西太一宫。请稽详故事，崇建祠宇，迎之京师。

神宗依了他，诏建中太一宫于集禧观。但关于他们的冠服，曾有一度异议：

太常礼院言："中泰一宫冠服依东、西泰一，而东、西泰一惟五福、君基冠通天冠，大游以下皆冠道冠。按《史记》'天神贵者泰一，泰一佐者五帝'，又方士言十泰一皆天之尊神，请并用通天冠，绛纱袍。"从之。《文献通考》卷八十。

虽说待遇平等了，而五福终居最尊贵的地位，我们看徽宗时的太一宫仍是五福居中而南向的。我们若问五福太一何以取得最高的地位，这只要看宋扈蒙的《东太一宫碑铭》《道藏·洞神部·记传类》。便可知晓。文云：

……又闻诸阴阳家流云：太乙之神其类非一，则有君綦、臣綦之号，大游、小游之名，或则司水旱之权，或则主兵荒之沴；唯五福太乙上循五宫，下视九土，所至则民皆富寿，所临则岁必丰穰。《诗》谓百凶以之而不作，《书》云五福由之而必臻，盖七曜之岁星，四时之春令也。则知历代英主，前朝旧章，尊而祀之，良有以也。……

原来这是一位专降福利的神灵！

那时既有九宫贵神，又有十神太一，不冲突吗？看哲宗元祐七年一〇九二。监察御史安鼎的奏书《宋史·礼志六》，则是不冲突的。奏云：

按汉武帝始祠太一一位。唐天宝初，兼祠八宫，谓之九宫贵神。汉祀太一，日用一犊，凡七日而止。唐祀类于天地。今春秋祀九宫太一，用羊豕；其四立祭太一宫十神，皆无牲，以素馔加酒焉。

载详《星经》，太一一星在紫宫门右，天一之南，号曰天之贵神。其佐曰五帝。飞行诸方，蹑三能以上下，以天枢星其一明者为常居。主使十六神，知风雨、水旱、兵革、饥馑、疫疾、灾害之事。《唐书》曰："九宫贵神实司水旱；太一掌十六神之法度以辅人极。"《国朝会要》亦云："天之尊神及十度、十六度并主风雨。"由是观之，十神太一、九宫太一与汉所祀太一共是一神。今十神皆用素馔，而九宫并荐羊豕，似非礼意。

读此可以知道，十神太一是吃素的而九宫贵神是吃荤的。安鼎很会怀疑，以为这两种神都出于汉的太一，不当吃不同的祭菜。哲宗便诏礼官详定。礼官道：

十神、九宫太一各有所主，即非一神。故自唐迄今，皆用牲牢。别无祠坛，用素食礼。同上。

经这样一说，似乎这两种神又应当分开；至于祭菜，吃荤是沿袭唐制，吃素是宋家创制，也并不冲突。太一神就在这样矛盾的制度之下生存着。

二四、太一在道教中的地位

太一由方士之力起家，赖汉武帝的好神仙，渐渐升到了上帝的地位；不幸，自从王莽们给他加冠之后，反把他的本来名字埋没了。后来虽由隐复显，由整而分，究竟没有回复到原来的身份。然而失于彼者得于此，虽不见容于政治舞台，却还有宗教中的出路。

道教中的神名“太一”的，真是多不可计，而其中活动最力，最有大功德于人类的是太一救苦天尊。《太一救苦护身妙经》在《洞玄部·本文类》。云：

天尊曰：“万物吾生，万灵吾化，遭苦遭厄，当须救之。……”此东方长乐世界有大慈仁者太一救苦天尊，化身如恒河沙数，物随声应，或住天宫，或降人间，或居地狱，或摄群邪，或为仙童玉女，或为帝君圣人，或为天尊真人，或为金刚神王。……

元始天尊是很负责的，对于他自己造出的万物万灵，看他们（它们）受灾受难，觉得很抱歉，所以他想了个补救的办法，

派一个太一救苦天尊去作救护的工作，这位天尊有化身万亿的神通。

老君重奏曰："此之神威有无量变化，如何得至我师御前？"天尊告老君曰："汝可举声唱太一之名，使仙官齐咏，自然应现化身。"于是老君众仙等遵其教旨，齐声称咏"太一救苦天尊"之名。忽见帝君班中有童子一人，步步蹑于莲花，稽首至天尊前奏曰："臣乃太一，为我师开化说法，臣集相聚形，听宣妙音。中天快乐一时，地下动经万劫，三界之中，群生受苦。"高声叫唤："苦哉！苦哉！"旋绕天尊，礼拜俯伏，乞下天关。

一个足蹑莲花的童子，便是这位天尊的化身；他以为天上快乐一时，地下已经过了多少灾厄，众生苦极了，怎忍不下天关。天尊应许他道：

汝行愿慈悲，众生受苦，依汝行愿，分身救之。

于是：

童子喜笑，再拜而退。众仙观见童子化一天尊，足蹑莲花，圆光照耀，手执柳枝净水，九头狮子，左右随从，乘空而去。

这岂不是佛家救苦救难的观世音菩萨；又是莲花，又是柳枝，又是净水？这又作一度的剿袭！不知道为什么，观音大士和太一救苦天尊救苦救难了这些年，人间的苦痛还是不曾消灭？

《灵宝领教济度金书》在《洞玄部·威仪类》。卷九十六第三有太一救苦天尊的全副称呼，是：

东极天中长乐宫赤图光内紫金容大圣，神通广度沈沦九幽教主、大慈仁者，寻声赴感应念垂慈亿亿劫中度人无量大慈大悲大智大慧太一救苦天尊。

好难记！他的住处，他的功德全具备了。

太一救苦天尊也简称太一天尊，而《太上洞玄灵宝业报因缘经》《洞玄部·本文类》。说他是太上道君的化身，因此，他在道教中的地位是数一数二的，《太极祭炼内法议略》《洞玄部·方法类》。云：

> 元始以一炁肇造化而生万物之根，太一导万物斂造化而还一炁之源。元始天尊开其始，太一天尊归其终，论名虽殊，论理则一。以玉皇言之，太一天尊独运慈悲之化，玉皇双任生杀之权。太一天尊之妙则在玉皇之上，其权则在玉皇之下。

太一救苦天尊曾向元始称臣，而此处云与元始有相等的妙处，元始以一气生万物，太一复使之返于本源；无元始则万物莫由生，无太一则将下流而不返。玉皇掌大权能生能杀，太一则慈悲为怀。似此，他与元始、玉皇是鼎足而立的了。

其它的神名叫“太一”的，《道藏》中触目皆是，地位似皆在太一天尊下，且无甚事迹可言，今略举如次：

1　东方三元太一庆生真君
2　南方三元太一广明真君
3　西方三元太一神虎真君
4　北方三元太一隐道真君
5　东北三元太一鬼箓真君
6　东南三元太一本生真君
7　西南三元太一坤母真君
8　西北三元太一大老真君
9　上方三元太一天呱真君
10　下方三元太一地齿真君

按：以上统称十方三元太一真君。

11　上元九宫太一真君

12　中元九宫太一真君

13　下元九宫太一真君

按：以上统称三元九宫太一真君。以上十三名见《洞真部·本文类·灵宝无量度人上品妙经》卷六《太一神变五福护国禳兵品》。

14　上清紫微碧宫太一大天帝《洞玄部·威仪类·灵宝领教济度金书》卷二四七。

15　太一月孛星君同上卷二五一。

16　太一玉帝同上卷二九〇。

17　太一玄生帝君同上卷二九三。

18　北斗太一玄冥司同上卷三〇七。

19　太一月孛真君同上卷三一六；按：或即太一月孛星君。

20　太一十神真君同上卷三一八。

21　紫微碧玉宫太一大天帝保制劫运天尊《洞真部·威仪类·太一灵宝朝天谢罪大忏》卷三。

22　六天洞渊大帝伏魔上上太一天尊同上。

23　太一福神《太一救苦护身妙经》。

24　太一使者《金琐流珠引》卷十六。

25　太一八神使者

26　下太一

27　中太一

28　上太一

29　太一中台大使

以上见《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷四页十上下《持斋品》第七《太上道君遣三界十方善恶神灵按行人间》条。

30　九星帝君内嫔名讳皆冠“太一”二字。见《洞玄部·

诸箓类·上清众经诸真圣秘》卷一；惟同书卷五所录各内嫔名讳皆冠“空常”二字。

天上有神，人的身体中也有许多神，这些神谁来监视着？就是太一。《云笈七籤》卷十八《太玄部》。云：

《经》曰：“璇玑者，北斗君也，天之侯王也，主治万二千神。……人亦有之，在脐中；太一君，人之侯王也。……太一君有八使者，八卦神也。太一在中央主总阅诸神，案比定录，不得逋亡。八使者以八节之日上对太一，故脐中名为太渊都乡之府也。……”

《经》曰：“脐者，人之命也，一名中极，一名太渊，一名崑崙，一名特枢，一名五城。五城中有五真人，五城者五帝也。五城之外有八使者，八卦神也，并太一为九卿。八卦之外有十二楼者，十二太子，十二大夫也，并三焦神合为二十七大夫，四支神为八十一元士。故五城真人主四时上计，八神主八节日上计，十二大夫主十月以晦日上计。月月不得懈怠，即免上计事。……故太一常以晦朔八节日夜半时五城击鼓，集召诸神，校定功德。……”

脐是人的生命所在，而居人身的中部，所以就做了太一的宫殿。他第一件任务，就是监视着这些神，不使其逋亡；第二件是督促他们于一定的时期上计，不使懈怠。所谓“上计”，当然计的是本人的行为功过；修道的人能得成仙与否大半在于他们的上计，当五城击鼓，召开诸神会议的时候，就是你能成仙与否的关键。所以说“常当存念留之，即长生矣”。“存念留之”，就是恐怕你忘了诸神在监视着你呢！

其它体内各个重要机关，也全有太一居住。《上清众经诸真圣秘》《洞玄部·诸箓类》。有：

第一真法帝君，太一五神，一共混合变为一大神，在心之内，号曰天精君，字飞生上英。

第二真法帝君，太一合会，五神混化，内变为一大神，号曰坚玉君，字凝羽珠。

第三真法帝君，太一五神，号曰元生君，字黄梅子玄。

第四真法帝君，太一五神在肝中，号曰青明君，字明轮童子。

第五真法帝君，太一五神在脾中，号曰养光君，字太昌子。

第六真法帝君，太一五神在肺中，号曰上元素玉君，字梁南中童子。

第七真法帝君，太一五神混合化为一大神，在人两肾中，号曰玄阳君，字冥光先生。

第八真法帝君，太一五神混合变化为一大神在胆中，号曰含景君，字北台玄精。

第九真法帝君，太一五神混合变化为一大神在泥丸紫房之中，号曰帝昌上皇君，字先灵元宗。

第二、第三，依本书卷五《中央黄老君传》则知一个第二。在人骨节中，一个第三。在人精血中；其余心、肝、脾、肺、胆、肾、泥丸两眉间。全有太一五神居住。所谓五神者，是：无英公子、白元尊神、太一、司命、桃康合延，因为桃康、合延居于两肾，所以叫作五神。无英公子是肝神，白元尊神是肺神，太一在脑，在脑的太一。据《洞真部·玉诀类·元始无量度人上品经注》卷三所说亦总众神，讳务犹收，字归会昌；又曰太一真，讳规英，字文化。司命在心。这样的五神又能合并为一大神。而如肺、肝、心

等部既然有此大神，又有不混合之一神存在，那么，他们是怎样一种关系呢？这是难以解释的。这太一五神据说也和天神是一体，不过是天神的“分释降炁，下入人身之中”而已，仍然是“时复上游上清”。

我们知道，先秦诸子们曾经把“太一”用作一种哲学上的名词，特别是道家唤阴阳未分时的“道”曰“太一”。道教虽非来自道家，也是托始于老子的，自然，这种“太一，道也”的说法也得收笼来，用以解释道教中的“道”。《云笈七籤》卷十八《太玄部》。有云：

> 《经》曰“上上太一者，道之父也，天地之先也。乃在九天之上，太清之中，八冥之外，细微之内。吾不知其名也，元气是耳。其神，人头鸟身，状如雄鸡凤凰五色，珠衣玄黄。……”

《老子》曰“道生一”，这却说上上太一是“道”的父亲，虽然是元气，而代表这元气的神是人头鸟身，有文彩的躯体好像一只公鸡或一只凤凰。看他还有一个儿子呢：

> 《经》曰：“无极太上元君者，道君也，一身九头，或化为九人，……上上太一之子也。非其子也，元气自然耳。……”

道由元气所生，道君也由元气所生，所以说无极太上元君是他的儿子。但也不可绝对的说是他的儿子，不过他们的关系相当于父子而已。

玄、元、始三气也叫作真一、玄一、太一，《灵宝无量度人上品妙经》卷二十六第四《洞真部·本文类》。云：

> ……道出而为神，神化而为气。气者，未有天地阴阳之先，真元万化之祖，道之妙感也。其气非色非形，非

有非无，不隶阴阳，不属五行，能生能化，能成能实，为道之神。……内凝玉精，造立混沌，下逮万类，此气为始。……本名曰一气，故有真一、玄一、太一，亦曰玄、元、始三气；自建植玉京及于泉户，鬼神人物莫不由之。

为什么叫做真一、玄一、太一呢？《太上升玄三融神变化妙经》卷下第二《洞真部·本文类》。云：

……万法之中，唯一是贵。……所言玄一、真一、太一三一。玄者是空，空虚玄远，统上无极，统下无基，中观无边，故名玄一。玄者远也，体性充实，含藏一切，不碍万物，故名之为虚。……玄者是一，一者是道，性者是净。真一者是实，理者是正，故名正一。太者是大，能生万物，包统一切，故名太一。……

《道藏》中的思想本不统一，论“道”论“气”亦各有其说法而不相谋，所以我们也只好望文生义地为它作解释，而不必强使相同。这里说未有天地之时，先有“一气”，因“一气”之说，故可以叫作真一、玄一、太一，又叫作玄、元、始三气。上至天上的京城，玉京。下至人物鬼神，莫不由此“一气”所造成。因为它空虚玄远，无极无垠，充满宇宙之间，所以叫作玄一。但空虚无物，何由而生万物？那么必有其实者在，又必有其理在，所以叫作真一。亦作正一；但下文“九一”之中有真一又有正一。因其能生万物，包统一切，太者大也，故又可以叫作太一。三气实一气，一气中包有此三德耳。

道教中的“太一”实在太神秘了，不特我们难于洞晓其中的奥义，就是道士们也弄不清楚，所以在《太极祭炼内法议略》《洞玄部·方法类》。内，有论“太一”的一段话，以解众人之惑。文云：

或问太一天尊之义，余曰：《礼记·礼运》曰“礼本于太一，变而为阴阳，转而为四时”，《家语》曰“太一者，元气也”，是推造化之源也。《史记·天官书》曰“中宫天极星，其一明者，太一常居也”，以其北极中一星不动，故乃为众星之主也。《庄子》曰“主之以太一”，亦至理也。《内观经》云“太一帝君在头曰泥丸”，总众神也。《黄庭经》云“太一流珠安昆仑”，乃造化朝元之义也。《度人经》云“太一司命”，《生神章》云“太一执符”，“太一诵之，以具身神”，“太一戒观”，《天童经》云“太一执我”，皆神之称也，非天尊也。如刘向“太一之精”，是亦神也。《楚辞》“东皇太一”，亦福神也。《淮南子》云“太微者，太一之庭；紫宫者，太一之居”，皆星主也。数有太一数，谓数始于一，而一原于太一，故曰太一数。其神则五福十神太一星君，即汉所祠太一也。雷有太一雷，乃月孛也，水之余炁，水属一神，其名曰太一。

这位作者把古书中的太一整理了一下，说《礼运》中的太一和《家语》中的太一是造化的本源；《史记·天官书》中的太一是众星之主；《庄子》中的太一是理之至；《内观经》中的太一总身中众神；《黄庭经》中的太一乃造化返于其本源之谓；《度人经》、《生神章》、《天童经》中的太一皆是神名，而非天尊；刘向说的“太一之精”也是天神；《楚辞》东皇太一是福神；《淮南子》中的太一是星主。又数原于太一，故有太一数。汉所祠的太一乃五福十神之流。此外雷神、水神也有唤做太一的。总其所论，仍不外：1 造化之本源，2 星辰，3 天神，4 人身中之神；此等说法和我们所知的无甚差别。其下又论太

一天尊之义云：

> 诸经诸法诸书"太一"二字极多，不暇尽议，惟太一天尊"太一"两字尤为微妙。"太"者至也，"一"者不二也。苟悟至不二之理，能守其至不二之天，则精神魂魄悉聚而不散离。种种边非空非色，寂然不动，浑然至真，还我本然天真之一，此一者非一之一也，乃我本然之天也。以一其众魂不一之妄心，随心现化，而曰"太一天尊"。人之生也，耳驰于声，目驰于色，念念之间以万事分其天真之一，故众生死而为长夜之魂，悟万化还其天真之一，故太一天尊能救幽魂之苦。……或曰：道生一，太一天尊毋乃几于数乎？曰：总万于一，不一于一，而还我之天于太极未兆朕之前，无形无名，非同非异，故曰太一；至于是，道亦泯矣，况于数乎！应化之真，不得已而有"天尊"之名。……唯人人物物皆具是一，若人一念还一，则十方众生悉度，故曰尔时救苦天尊遍满十方界。然则太一天尊非实居东方也，东方乃天地之生炁，托言东方为现化之境，以溥生生之恩焉。太一天尊即道也。

他说太一天尊的"太一"两字微妙得很，这两字应当解做"至不二"。"至不二"又是什么呢？就是人的天真之一。人如能了解这"至不二"的道理而保住这天真之一，则精神魂魄将凝聚而不散离。但人类自出生以来，目迷于色，耳迷于声，种种妄想妄念使得他渐渐地失去了天真之一。若要再一其不一之妄心，能随心而现化，只有仰仗太一天尊的法力，这就是他所以名"太一"天尊之故也。总万于一，一仍有数；太一乃还于太极未兆之先，无形无名，非空非色，无所谓道，更

不有数，此又在一之先，故乃名之曰太一。所以又加“天尊”二字者，乃缘于不得已，实则太一天尊也就是道的异名呵！

《玉清无极总真文昌大洞仙经注》《洞真部·玉诀类》，卷五，“太一召天魔”注，也有道士们对于“太一”的解释，云：

上卷略释之“太一”乃水精元气之所化。天地之先，一数生水以成象；人生之前，一炁之精感化而成形。非水无以立天地，非精炁无以立人身。老子曰：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，万物得一以生。”所以太一为万神之宗主，故能执符以召制六天大魔。《大洞经》中凡言太一者有十：如上卷“太一务命根”，“太一居紫房”；中卷“太一召天魔”，“携提太一真”；下卷“太一上元炁”，“太一传丘兰”，“太一扬威明”，“上携女太一”，“羽节命太一”，“太一景中王”等是。太一之神于五神中并而为一，是故五脏皆有太一，亦犹天地之间无处无水也。在大道中谓之“太一天尊”；诸天谓之“太一帝君”；九天之中谓之“碧玉宫太一大天帝”，专主水事；斗中谓之“太一五福”；诸地谓之“太一尊神”；雌一女真谓之“太一元君”，在人谓之“太一之神”：随处莫不皆有。太一居人脑中，人有罪福，小则太一简阅奏帝，大则三尸奏事，重则三官鼓笔，所以太一乃人神之领袖也。得一则事毕。孔子曰：“吾道一以贯之。”人得一而生，既已生矣，复能守一，则此道大明。及至成全，一亦何在，识者宜尽心焉。僧问：“万法归一，一归何处？”《丹经》云“既至成时一也无”，盖欲人无所执著。欲求鱼兔，须籍筌蹄；鱼兔既获，筌蹄可舍。又云“过河须用筏，到

岸不须船”，释“应无所住而生其心”。

他说“太一”是天地之先，水精元炁所化，人身之所以成形则又为精炁感化而成。他的意思是说因水精元炁而化太一，因太一而人类万物得以生，所以他又引《老子》“天得一以清……”等话。太一既为人类万物所由生，故为万神之宗主。代表至上的“道”的叫作“太一天尊”，其余在诸天、九天、诸地、人身中亦莫不有太一，而各具名称。佛家说无处无佛，道家也说无处无太一。末了，他说，人既得“一”而生，又能守“一”，则能有所成；等到有所成了，也就无所谓“一”了。这也是免去执著的意思；用它作我们渡河的一条船，达彼岸后就不必再管船了。

太一的作用，大之则无物不赅，小之则无微不入；你作一事，动一念，反正逃不了他。他是怎样的普遍而又深入呵！

二五、太一的死亡

《周礼》中的昊天上帝，《甘公星经》中的天皇大帝和汉代所祀的太一，其发生的时代和背景虽有不同，而其地位则相等，在后人看起来是没有多少分别的，因之而有“三位一体”的说法发生。郑玄注《周礼·大宗伯》“以禋祀祀昊天上帝”云：

昊天上帝，冬至圜丘所祀天皇大帝。

他又注《尔雅·释天》“北极谓之北辰”云：

天皇，北辰耀魄宝，又云昊天上帝，又名大一常居。以其尊大，故有数名。《〈周礼·大宗伯〉正义》引。

他说“又名大一常居”，是他不明了这句话的意义。在《史记·

天官书》里的“太一常居”，不过是说某一个星是太一所常住的地方而已；昊天上帝又如何成了他的常居？所以他这个“太一常居”，实在就是武帝及其以后所祀的太一。

因为这位天神本没有一定的名称，所以以后祭祀他的时候也就随意命名，例如三国魏叫做“皇皇帝天”，西晋叫做“昊天上帝”，梁叫做“天皇大帝”。不想到了唐代，他却由一而化为两了。《唐书·礼乐志一》云：

> 设昊天上帝神座于坛上，……曜魄宝于北陛之西。

这分明不承认郑玄的“天皇北辰曜魄宝，又云昊天上帝”之说。所以《礼乐志三》又云：

> 至高宗时，礼官以谓太史圜丘祭昊天上帝在坛上，而曜魄宝在坛第一等，则昊天上帝非曜魄宝可知。……由是尽黜玄说。

自从唐代立了这种制度，宋代就跟着办，他们的最高之神仍是昊天上帝而别祀天皇大帝。真宗景德三年一〇〇六。卤簿使王钦若言：

> 汉以五帝为天神之佐，今在第一龛，天皇大帝在第二龛，与六甲、岳、渎之类接席。……卑主尊臣，甚未便也。……《宋史》卷九九《礼志二》。

这可见那时对于天皇大帝太不尊重，且把五帝直看作上帝。到徽宗政和三年一一一三。议礼局上《五礼新仪》：

> 皇帝祀昊天上帝，太史设神位版。昊天上帝位于坛上，北方南向，席以藁秸。天皇大帝、五帝、大明、夜明、北极九位于第一龛。同上。

天皇大帝虽升到第一龛，究竟比昊天上帝低了一等，“三位一体”的说法是不能维持了。本来是一个神而硬被人们分开，把

那一半降了一级，这样的运命也够不济了吧？岂意还有不济的命运在后头。《元史·祭祀志一》云：

> 唐、宋以来，坛上既设昊天上帝第一等，复有天皇大帝，其五天帝与太一、天一等皆不经见。本朝大德九年一三〇五。中书圆议，止依《周礼》祀昊天上帝。

这根本就不理天皇大帝了，岂不是那一半的运命越发不济了吗？而此时的太一却也同其运命，只有十神太一中最贵的五福太一得到祭祀。在宋代的煊赫，不想竟成为临死时的回光反照了。《元史·祭祀志》又云：

> 五福太一有坛畤，以道流主之。

这是把原有的国家重要祀典随便交给道士们了。此外，我们所见元代有关太一之事，共如下列：

> 至元十八年一二八一。十一月乙亥，"召法师刘道真问祀太一法"。《元史·世祖纪》。
>
> 大德元年一二九七。正月辛卯，"建五福太一神坛"。《成宗纪》。
>
> 至治三年一三二三。十一月癸丑，"祭遁甲五福神"。《泰定帝纪》。
>
> 泰定二年一三二五。二月戊申，"命道士祭五福太一神。"同上。
>
> 至顺元年一三三〇。九月乙未，"以立冬祀五福十神太一真君"。《文宗纪》。
>
> 至顺二年一三三一。正月甲辰，"敕每岁四祭五福太一星"。同上。

祀仪如何，我们不得详知，但绝不会是隆重的大典。把它和汉代、宋代相较，他真有没落之感了！

明太祖统一后，命李善长、宋濂、刘基等议礼，结果：

厘正祀典，凡天皇、太一、六天、五帝之类，皆为革除。而诸神封号悉从本称，一洗矫诬陋习。《明史·礼志》。

五帝是郑玄所说的"太微五帝"，六天是五帝加上天皇大帝耀魄宝，他们全认为不经而革除了。他们的天神仍是昊天上帝，自以为制度严正，可以超越汉、唐。自从太一归道教私有之后，明代的道教并不甚兴盛，世宗虽因喜欢长生术和道士们往还，太一的声威终没有建立起来。

到了清代，郊祀的制度共分三等，哪一等里也没有天皇大帝和太一。今录《清史稿·礼志》文，如下：

清初定制，凡祭三等。圜丘、方泽、祈谷、太庙、社稷为大祀。……大祀十有三：正月上辛祈谷，孟夏常雩，冬至圜丘，皆祭昊天上帝；夏至方泽祭皇地祇；四孟享太庙；岁暮祫祭；春秋二仲，上戊祭社稷，上丁祭先师。

中祀十有二：春分朝日；秋分夕月；孟春岁除前一日祭太岁、月将；春仲祭先农，季祭先蚕；春秋仲月祭历代帝王、关圣、文昌。

群祀五十有三：季夏祭火神；秋仲祭都城隍，季祭炮神；春冬仲月祭先医；春秋仲月祭黑龙、白龙二潭暨各龙神，玉泉山、昆明湖、河神庙、惠济祠暨贤良、昭忠、双忠、奖忠、褒忠、显忠、表忠、旌勇、睿忠亲王、定南武壮王、二恪僖、宏毅、文襄、勤襄诸公等祠。其北极佑圣真君、东岳都城隍，万寿节祭之。亦有因时特举者，视学释奠先师，献功释奠太学，御经筵祗告传心殿。其岳镇、海渎、帝王陵庙、先师阙里、元圣周公庙

巡幸所莅，或亲祭或否；遇大庆典，遣官致祭而已。卷一。

天皇大帝既没有，太一二字也绝未提到，轰轰烈烈的太一于是乎“寿终正寝”了！

二六、《河图》与《洛书》

读者们看了关于太一的几章，或者觉得这完全是方士、道士们的荒谬，与我辈儒者不生什么关系，可以不管。可是“言不可以若是其几也”，我辈儒者的经书本不在一个目的下写成，它们的来源杂得很，何况后儒的注释各挟着时代的沉淀，道教既盛极一时，儒者的经解中又怎能扫尽了荒谬的氛围气。现在就从“太一下九宫”的根据地《河图》、《洛书》上出发，看一看经说的变迁和道教的关系。

《尚书·顾命篇》里写康王即位时的陈设，云：

越玉五重：陈宝、赤刀、大训、弘璧、琬琰，在西序。大玉、夷玉、天球、河图，在东序。

这是他们的宝物，或是他们的古董。其中以玉为最多，球、璧、琬、琰都是玉。“河图”不知是什么东西，也许是黄河的图，也许是在河中找出来的一块玉石，上面有些图画的纹理的。

这“河图”后来便为传说所凑集。《论语》记孔子叹道：

凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！《子罕》。

可见河图是一种祥瑞。在《吕氏春秋·应同篇》里又见到一种祥瑞，叫做“丹书”。文云：

凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。……及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社。

这河图和丹书本来是两种不相干的东西，一种大约由河而出，

一种则是赤乌所衔；但在《淮南子》里竟把它们并在一起，说道：

古者至德之世，贾便其肆，农乐其业，大夫安其职，而处士修其道；当此之时……洛出丹书，河出绿图。《俶真训》。

他说“丹书”由洛所出，而河所出的叫做“绿图”，这真是天然的巧对。稍后，司马迁作《史记·孔子世家》，所引孔子的话也就变作：

河不出图，雒不出书，吾已矣夫！

《河图》与《洛书》从此联合而不可分了。但说到这里，这图和书仅仅是些祥瑞而已，究竟它们有什么功用，或是哪位圣人曾经利用了它们，还全没有知道。但在《易·系辞传》里，则说：

河出图，洛出书，圣人则之。

这位圣人是谁？他们说就是伏羲，他画卦时是取象于《河图》、《洛书》的。从此以后，《河图》、《洛书》的地位愈加提高了。伏羲画卦是何等样的大事业，是一切的哲学和人伦的基本，原来他根据的是这两件好东西，然则它们是怎样的神圣呵！《礼纬·含文嘉》云：

伏羲德洽上下，天应以鸟兽文章，地应以《河图》、《洛书》。《周易正义·叙论》引。

也说《河图》、《洛书》都是伏羲时出现的。《河图》、《洛书》全归给伏羲，有这一《经》一《纬》主持，似乎没有问题了；然而不然，《汉书·五行志》说：

刘歆以为虙戏氏继天而王，受《河图》，则而画之，《八卦》是也。禹治洪水，赐《洛书》，法而陈之，《洪

范》是也。

他把《河图》送给伏羲，而把《洛书》改给了禹。为什么他要这样改变呢？因为《尚书·洪范》记箕子的话：

> 我闻在昔，鲧湮洪水，汩陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。

既然天锡九畴，应当有一件实物作佐证，恰巧有这"洛书"的新发现，所以就判定是禹的了。这《洛书》所记载的是什么？据他们说，也许是《洪范》九畴全篇文字，也许是《洪范》开头的"初一曰五行……"一段纲领。

经过了刘歆的编定，而后河图属《易》，为《八卦》；洛书属《书》，为《洪范》：这件事就确立了。

但是，我们看纬书，关于《河图》、《洛书》的种类极多。就我们所知道的《河图纬》有《河图括地象》、《河图始开图》等三十七种，《洛书纬》有《洛书甄曜度》、《洛书灵准听》等九种，又有老子、孔子的《河洛谶》各一种：几占了全数谶纬的四分之一。所以然之故，因为河出图、洛出书本是一段神话，毫无实物，只要你会海阔天空地瞎讲，不论什么全可以算作《河图》、《洛书》的范围里的东西。就是在《七经正纬》中也常有提到河、洛出图书的故事。略记二则，以见大凡：

> 舜以太尉受号，即位为天子。五年二月，东巡狩。至于中月，与三公诸侯临观河、洛。有黄龙五采，负图出，置舜前，躄入水而前去。图以黄玉为匣，如柜，长三尺，广八寸，厚一寸，四合而有户，白玉检，黄金绳，芝为泥，封两端，章曰"天黄帝符玺"五字，广袤各三寸，深

四分，鸟文。舜与大司空禹临侯望博等三十人集发。图玄色而绨状，可舒卷，长三十二尺，广九寸；中有七十二帝地形之制，天文位度之差。《春秋纬·运斗枢》，《御览》卷八十一引。

天乙在亳，夏桀迷惑，诸邻国繦负归德。东观乎洛，降三分沈璧，退立，荣光不起，黄鱼双跃出，跻于坛，黑鸟以雄随，鱼亦止，化为黑玉，赤勒。曰"玄精天乙受神符"。伐桀，克。《尚书中候洛予命》，《御览》卷八十三引。

这是纬书作者的新发明，《河图》、《洛书》是帝王受命的必要条件。凡是一个新天子，或将作天子的，一定要"临观河、洛"。他们不到泰山去封禅了。想来泰山离东、西汉的国都太远，不若河、洛近便之故。他们收受图、书的手续如下：

1 临观河、洛，沈璧行礼。

2 荣光起，某德之色的云浮至。

3 某德之色的龙或凤皇，或鱼，或雀。负图出，或化图，或衔书。龙没而图在。

4 图是用某德之色的玉做匣子的，封泥上面盖的印章是"天某帝符玺"五字。某帝之某即某德之色。

5 把匣子打开，其中有卷着的图书，写着天地的秘密。或是天帝的除授书，或是天文地理的记载。

6 应当禅让的，于是行禅让礼；应当征伐的，于是兴师征伐。

这可称为最有具体表现性的"受命"，而图书实为受命的证物。

至于受命以外的事，也可以跟《河图》、《洛书》发生关系。例如《续汉书·祭祀志》引的张纯《泰山刻石》文：

维建武三十有二年二月，皇帝东巡狩，至于岱

宗。……皇帝唯慎《河图》、《雒书》正文，是月辛卯柴，登封泰山，甲午，禅于梁阴，以承灵瑞，以为兆民。……卷上。

然则光武帝到泰山封禅，是依着《河图》、《洛书》的正文的。即此可知在东汉人的观念中，《河图》、《洛书》是有文字的，而且字数也不少。

我们看了以上的考证，知道最初是以《河图》、《洛书》为一种祥瑞，稍后乃定为《八卦》和《洪范》之所本，及纬书兴起，又以为帝王受命时所接受的天书。从后汉到唐末七八百年中对于《河图》似乎没有新鲜的见解，也没有十分讨论到上列三种说法的异同。独对于《洛书》的解释则又有新的发展。《洪范》"天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙"，《伪孔安国传》云：

天与禹洛出书，神龟负文而出，列于背，有数至于九。禹遂因而第之，以成九类，常道所以次叙。

据《汉书·五行志》所载，刘歆以为"初一曰五行"以下六十五字皆《雒书》本文。此说若确，则禹接受《洛书》后，不必有"因而第之"的事了。惟其《洛书》为龟背上的文字，字数不会很多。隋儒之治《古文尚书》者，或以为原来没有"初一曰"等字，只有三十八字；或以为只有二十字，如下图所示：

五　纪	五福六极	五　事
八　政	皇　极	稽　疑
庶　征	五　行	三　德

禹既受了《洛书》，依照九宫数的次第，排比"九畴"的先后，

箕子乃演为《洪范》之文。这种说法可算是前面三种说法的调和派。孔颖达《尚书正义》虽然没有把这一点来详细疏解，然而从六朝到清代，《伪孔传》究竟博得多数人的信仰。九畴何以要在龟背上这样排列呢？隋，萧吉《五行大义》说：

“初一曰五行”，位在北方，阳气之始，万物将萌。“次二曰敬用五事”，位在西南方，谦虚就德，朝谒嘉庆。“次三曰农用八政”，位在东方，耕种百谷，麻枲蚕桑。“次四曰协用五纪”，位在东南方，日月星辰，云雨并兴。“次五曰建用皇极”，位在中宫，百官立表，政化公卿。“次六曰乂用三德”，位在西北，抑伏强暴，断制狱讼。“次七曰明用稽疑”，位在西方，决定吉凶，分别所疑。“次八曰念用庶征”，位在东北，肃敬德方，狂僭乱行。“次九曰向用五福，威用六极”，位在南方，万物盈实，阴气宣布，时成岁德，阴阳和调，五行不忒。故《黄帝九宫经》云：“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中宫，总御得失。”卷一，《论九宫数》。

萧吉以为九畴常道和它们在龟背上的方位有密切的关系，可以补《伪孔传》说法的不足。《大戴礼·盛德篇》讲明堂制度，记“九室”的次第为“二九四三五七六一八”。这九个数字究应怎样读法？表示什么意义？实在是数学的谜。但是北周的卢辩知道是“法龟文也”，也是拿九宫数的行列次第来解释明堂九室的。由此可见《洛书》“龟文”和术数家的九宫数在六朝时候早已混为一谈了。

到了宋代，《河图》、《洛书》的说法又有更新的发展，且其五光十色有过于任何时代。以下让我们看看他们的说法究竟如何。

《东都事略·儒家传》九六。云：

陈抟读《易》，以数学授穆修，以象学授种放；放授许坚；坚授范谔昌。

陈抟是五代末华山中的一个道士，他不仅炼丹烧汞，作黄白之术，却又能读《易》，是很难得的了。他传的“象”和“数”是些什么呢？朱震的《汉上易传》云：

国朝龙兴，异人间出。濮上陈抟以《先天图》传种放；放传穆修；修传李之才；之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚；坚传范谔昌；谔昌传刘牧。修以《太极图》传周敦颐；敦颐传程颢、程颖；是时张载讲学于二程、邵雍之间。故雍著《皇极经世》之书，牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐述《易传》，载造《太和》、《三两》等篇，或明其象，或论其数，或传其辞，或兼而明之。书首《进书表》。

这两说虽不尽同，然而足见宋代的理学如何与象数有关系。陈抟的势力大极了，他的学说分成三派，邵雍们传他的《先天图》，刘牧们传他的《河图》、《洛书》，周敦颐们传他的《太极图》。所谓“象”和“数”，就是这些《图》和《书》。

其实说陈抟传下《河图》、《洛书》的话本来不甚可靠，因为《宋史·隐逸传》说他是：

好读《易》，手不释卷，常自号扶摇子，著《指玄篇》八十一章，言导养及还丹之事。

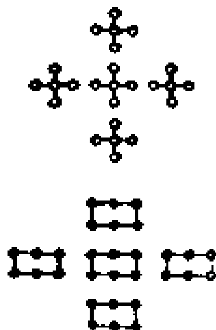
本没有提到他传《图》、《书》的话。也许因他“好读《易》”，所以才有这种附会；又因有了这种附会，才有一种伪书，叫做《龙图》，托了他的名字而出现。此书，朱熹已明斥其伪。见《语类》卷六十七。但书虽不是他作的，时代却也在北宋之初，

所以它的关于《图》、《书》之说仍不失为有价值的史料。书现在是失传了，幸而序文尚保存，可以看得一个大概。序云：

且夫龙马始负图出于羲皇之代，在太古之先也。今存已合之位或疑之，况更陈其未合之数耶！……《龙图》本合，则圣人不得见其象，所以天意先未合而形其象，圣人观象而明其用。是《龙图》者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。始《龙图》之未合也，惟五十五数，上二十五，天数也，中贯三五九，外包之十五，尽天三天五天九并十五之用；后形一六无位，又显二十四之为用也。兹所谓"天垂象"矣。下三十，地数也，亦分五位，皆明五之用也。十分而为六，形坤之象焉，六分而成四象，地六不配在上则一不用，形二十四；在下则六不用，亦形二十四。后既合也，天一居上为道之宗，地六居下为气之本，天三幹地二地四为之用。三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳。大矣哉，《龙图》之变，岐分万涂，今略述其梗概焉。见《宋文鉴》卷八十五。

因为《图》是龙马所负而出，所以叫做"《龙图》"。这还是些未合的位数，是伏羲画卦所本。按着宋末雷思齐的《易图通变》所说，《龙图》中共有二十余图，第一为"龙马图"，其余的全是《易传》天地五十有五之数杂以纳甲，贯穿《易》理而造出的。然而雷氏的书中并没有载着此项图象，元·张理的《易象图说》载有起首的几个，今录之如下。

1 龙图天地未合之数



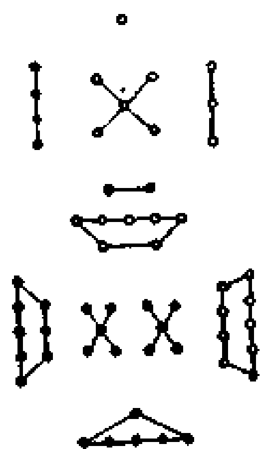
张氏对第一图解释道：

> 上位天数也，天数中于五，分为五位，五五二十有五，积一、三、五、七、九，亦得二十五焉。五位纵横见三，纵横见五；三位纵横见九，纵横见十五。《序》言“中贯三、五、九，外包之十五”者此也。下位地数也，地数中于六，亦分为五位，五六凡三十，积二、四、六、八、十，亦得三十焉。《序》言“十分而为六，形地之象”者此也。《内篇》上。

因为《易·系辞传》有“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十”的话，所以单数一、三、五、七、九为天；双数二、四、六、八、十为地。因此，“五”为天的中数，而“六”为地的中数。一、三、五、七、九加起来共为二十五；二、四、六、八、十加起来共为三十；这就是所谓“天地之数五十有五”也。因天数中于五，故分为五位，五五亦二十五，按着全数五位来说，则纵横可以见三，如。可以见五；如。单以其中的三位来说，则可以见九，如。可以见十五。如。地以六做中数，所以五位

各作六形，而五六亦得三十。这个是“天地未合之数”，下边的就是“已合之位”了。

2 天地已合之位

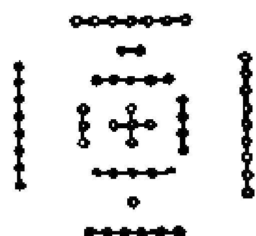


上边的是象，下边的是形；上边的中五象为五行，中圈为土，居中以运四方，左上为火，右上为金，左下为木，右下为水；右三圈象三才，左四点象四时。郑玄注《易》“大衍之数”说：

> 天地之数五十有五。……天一生水于北，地二生水于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北与天一并，天七成火于南与地二并，地八成木于东与天三并，天九成金于西与地四并，地十成土于中与天五并也。《〈礼记·月令〉疏》引。

所以下位的六、七、八、九，皆为成数，而成数在下又象地。一、二、三、四，象天在上；六、七、八、九，象地在下。上下天地相交，则成为第三图“天地生成”之数。

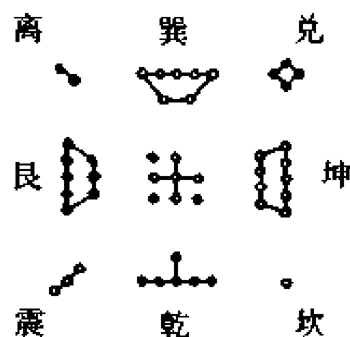
3 龙图天地生成之数



第二图上边一、二、三、四动往右移；下边的六、七、八、九不动而“正位”；就成了这样一与六合在北位，二与七合在南位，三与八合在东位，四与九合在西位，五与十居中而为天地运行的枢纽。

一、二、三、四为生数，为四正，故《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正，六、七、八、九为成数，为四维，故《乾》、《巽》、《艮》、《坤》为四维。蓍策分挂，揲归四象，皆本于此。则成为第四图《洛书》天地交午之数。

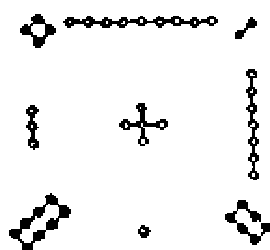
4 洛书天地交午之数



至第五图纵数横数全是十五，故称“纵横十五之象”，也就是太一巡行九宫次第图。在《图》、《书》之说初起时，二者本无关系，以后乃说为同是画卦所本，及刘歆分赠给伏羲、

大禹，以成其《八卦》、《洪范》，乃成定说；如今，又似乎全送给伏羲了，《图》、《书》二物相关相成，分不开了，因之而有"《易》可通《范》，《范》可通《易》"的说法。

5 洛书纵横十五之象



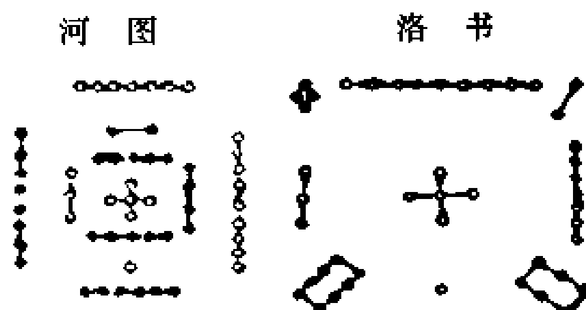
《图》、《书》究竟没有一种实物作凭证，所以它们的解说很可随意左右，而造成正相反的说法。刘牧是宋仁宗时候的人，据晁公武的《读书志》说他有《刘氏易解》十五卷，如今仅有《易数钩隐图》三卷及《遗论九事》一卷。他的《河图》、《洛书》，恰和张理书中的《龙图》说法相反：他的《河图》正是《龙图》的"《洛书》纵横十五之象"，而他的"《洛书》五行生数"和"《洛书》五行成数"相合，正是张氏书中的"《龙图》天地生成之数"。他又明白地说《河图》、《洛书》全是出于伏羲之世的，伏羲兼则之以画《八卦》；但"五行"的象数尚未显明，所以禹又法之以陈《九畴》。他说他的学说也是陈抟传下来的，那么，为什么有两岐呢？到底是谁的对呢？"尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？"这是没法定的了；不过因为朱熹和蔡元定的说法下同张理的《龙图》，又经朱熹置于《周易》之首，而朱熹注解的书后来成了官家审定的教科书，他的说法成为定论，不容怀疑，所以他们这一派战胜，刘牧是失败了。

朱熹虽然是蔡元定的老师，而《河图》、《洛书》的说法实由蔡氏而定，《周易启蒙》的注里引他的话道：

> 古今传记自孔安国、刘向父子、班固，皆以为《河图》授羲，《洛书》赐禹。关子明、邵康节皆以十为《河图》，九为《洛书》，盖《大传》既陈天地五十有五之数，《洪范》又明言"天乃锡禹洪范九畴"，而九宫之数戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，正龟背之象也。惟刘牧意见以九为《河图》，十为《洛书》，托言出于希夷，既与诸儒旧说不合，又引《大传》以为二者皆出于伏羲之世。其易置《图》、《书》、，并无明验，但谓伏羲兼取《图》、《书》，则《易》、《范》之数诚相表里，为可疑耳。其实天地之理一而已矣，虽时有古今先后之不同，而其理则不容有二也，故伏羲但据《河图》以作《易》，则不必预见《洛书》而已逆与之合矣；大禹但据《洛书》以作《范》，则亦不必追考《河图》而已暗与之符矣。其所以然者何哉？诚以此理之外无复他理故也。

他们关于《图》、《书》的赠与说亦不同，蔡氏主张分赠伏羲、大禹，仍是刘歆的说法。他以为《图》、《书》的理尽自可通，但伏羲的画卦正不必预知《洛书》，而大禹作《范》亦可不必追考《河图》也。他定的《河图》、《洛书》如下：

河 图　　　　洛 书

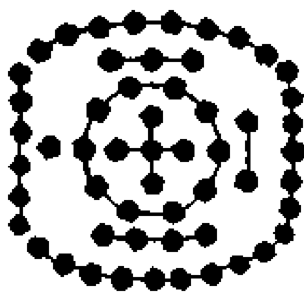


他的《河图》正是张理书中的"《龙图》天地生成之数"，《洛书》是"《洛书》纵横十五之象"。他们的说法尽管和刘牧相反，但《图》、《书》的样子没有什么差异，只不过名题的颠倒而已。以后又有一种大不相同的说法见于元・吴澂的《易纂言》，说：

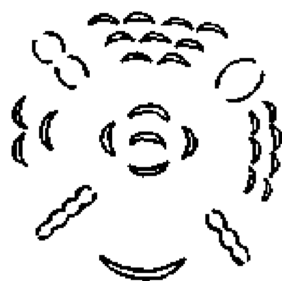
> "河图"者，羲皇时河出龙马背之旋毛，后一六，前二七，左三八，右四九，中五十，以象旋毛如星点而谓之"图"。羲皇则其阳奇阴耦之数以画卦生蓍。"洛书"者，禹治水时，洛出神龟背之坼文，前九后一，左三右七，中五，前之右二，前之左四，后之右六，后之左八，以其坼文如字画而谓之"书"。禹则自其一至九之数以叙《洪范》九畴。卷五"河出图洛出书"注。

他说"河图"是河中龙马背的旋毛，"洛书"是洛中神龟背的坼文，这样似乎合理化了，免掉龙龟背负的麻烦。他的《图》、《书》如下。此二图见《古今图书集成・经籍典》第五十一卷《河图洛书部彙考》。按通志堂本《易纂言》未载，今据《集成》注文录入。

古河图



古洛书



明初赵谦又想出一种新的《河图》，其《六书本义》云：

> 天地自然之图，虙戏氏龙马负图出于荥河，《八卦》所由以画也。《易》曰"河出图，圣人则之"，《书》曰"河图在东

序"是也。此图世传蔡元定得于蜀之隐者，秘而不传，虽朱子亦莫之见；今得之陈伯敷氏。尝熟玩之，有太极含阴阳，阴阳函《八卦》之妙。见胡渭《易图明辨》卷三引。

他说传自蔡元定，而蔡氏的图，我们是见过的，和他的大不相同。可见他是没有什么根据的。今转录其图如下。本图亦见《易图明辨》卷三。



又《易图明辨》卷三。引宋濂曰："新安罗端良愿作阴阳相含之象，就其中八分之以为《八卦》，谓之《河图》。用井文界分九宫，谓之《洛书》。……"又引赵仲全《道学正宗》之《古太极图》，谓即罗端良之《河图》。所引赵仲全《图》，即如赵谦《图》而八分者也。此外的新《图》、《书》尚多，以其无甚势力，今不具引了。道教里固然把太一们一变再变，变个不了，号称有典有则的儒者也是把《河图》、《洛书》刻刻变化。为什么会得这样？因为本来大家是捕风捉影。

二七、《河图》《洛书》的倒坠

自从宋初造起新的《图》、《书》，五光十色，愈来愈奇，至明始停止制造，而反对和推翻的声浪却愈来愈高了。其实在北宋时新的说法初起，欧阳修就已经痛诋它了，他说：

> "河出《图》，洛出《书》"，"圣人幽赞神明而生蓍"，"两仪生四象"，若此者非圣人之言。《易或问》。
>
> 《河图》之出也，《八卦》之文已具乎？则伏羲受之而已，复何所为也。《八卦》之文不具，必须人力为之，则不足为《河图》也。其曰观天地，观鸟兽，取于身，取于物，然后始作《八卦》，盖"始作"者前未有之言也。考其文义，其创意造始，其劳如此，而后《八卦》得以成文，则所谓《河图》者何与于其间哉！若曰已受《河图》，又须有为而立《卦》，则观于天地鸟兽，取于人物者皆备言之矣，而独遗其本始所受于天者，不曰取法于《河图》，此岂近于人情乎？《易童子问》。

他说《河图》如已具《八卦》之文，则何劳乎伏羲之画？如无《八卦》之文，仍须人画，则又何贵这《河图》？若云《河图》虽出，仍须辅以人功而成卦，则何以起始不曰"取法于《河图》"？他问的虽这样理直气壮，但当时并没有人信他，他的门人苏轼就反对他的话，道：

> 《河图》、《洛书》，其详不可得而闻矣。然著于《易》，见于《论语》，不可诬也。而今学者或疑焉。山川之出《图》、《书》有时而然也。……《河图》、《洛书》，岂足怪哉！《苏氏易传》卷七。

同时的人虽不信他的话，以后他的同调竟渐渐地多起来了。归有光，人家说他是明代的欧阳文忠公，他们真的有些相像，他也是不信《图》、《书》的人，听他说：

诸经遭秦火之厄，《易》独以卜筮存，汉儒传授甚明，虽于大义无所发越，而保残守缺惟恐散失，不应此图交叠环布远出姬、孔之前，乃弃而不论，而独流落于方士之家，此岂可据以为信乎！《易图论》上。

自汉以来，说《易》者今虽不多见，然王弼、韩康伯之书尚在，其解前所称诸章无有以图为说者。盖以图说《易》自邵子始。吾怪夫儒者不敢以文王之《易》为伏羲之《易》，而乃以伏羲之《易》为邵子之《易》也，不可以不论。《易图论》下。

《大传》曰"包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地"，夫天地之间何往非图而何物非书也哉！揭图而示之曰：孰为上下，孰为左右，孰为《乾》、《兑》、《离》、《震》，孰为《巽》、《坎》、《艮》、《坤》，天之告人也何其渎！因其上下以为上下，因其左右以为左右，因其《乾》、《兑》、《离》、《震》以为《乾》、《兑》、《离》、《震》，因其《巽》、《坎》、《艮》、《坤》以为《巽》、《坎》、《艮》、《坤》，圣人之效天也何其拘！《易图论》后。

你说《易》有图，为什么汉儒不传？为什么王、韩注《易》也不提到？图是那样的详细，圣人只是照钞，又何其拘守？他问的也头头是道，足为欧阳公的知己。他又辨《洛书》道：

《洪范》之书，起于禹而箕子传之。……汉儒说经多用纬候之书，遂以为天实有以畀禹。故以《洛书》为九畴者孔安国之说。以"初一"至"六极"六十五字为

《洛书》者，二刘之说。以“戴九履一”为《洛书》者，关朗之说。关朗之说，儒者用之。箕子所言锡禹洪范九畴，何尝言其出于《洛书》？禹所第不过言天人之大法有此九章，从一而数之至于九，特其条目之数，“五行”何取于一，而“福极”何取于九也！……夫《易》之道甚明，而儒者以《河图》乱之；《洪范》之义甚明，而儒者以《洛书》乱之。其始起于纬书，而晚出于养生之家，非圣人语常而不语怪之旨也。《洪范传》。

到了清代，对于《图》、《书》的批评和不信任的人越发多了；自此以后，《河图》、《洛书》乃失去了它的权威，而仅仅成为学术史上的名词。黄宗羲是清初的大儒，他著有一种《易学象数论》，是专辨《图》、《书》的，他说：

欧阳子言《河图》、《洛书》怪妄之尤甚者；自朱子列之《本义》，家传户诵，今有见欧阳子之言者，且以欧阳子为怪妄矣。……后之人徒见《图》、《书》之说载在圣经，虽明知其穿凿傅会，终不敢犯古今之不韪而黜其非。……《图书》一。

他的反对《图》、《书》，只是反对后人的穿凿附会的说法；而对于《图》、《书》的本身，则并不否认其存在。他说：

“天垂象，见吉凶，圣人象之”者，“仰观于天”也。“河出《图》，洛出《书》，圣人则之”者，“俯察于地”也。谓之“图”者，山川险易，南北高深，如后世之“图经”是也。谓之“书”者，风土刚柔，户口扼塞，如夏之《禹贡》，周之《职方》是也。谓之“河洛”者，河、洛为天下之中，凡四方所上图书皆以河、洛系其名也。《顾命》西序之“大训”犹今之祖训，东序之“河图”犹

今之黄册，故与宝玉杂陈。不然，其所陈者为龙马之蜕与，抑伏羲画《卦》之稿本与？无是理也。孔子之时，世莫宗周，列国各自有其人民土地，而河、洛之图书不至，无以知其盈虚消息之数，故叹河不出图。……若《图》、《书》为画《卦》叙《畴》之原，则《卦》画《畴》叙之后，河复出图，将焉用之？而孔子叹之者，岂再欲为画《卦》之事耶？

他以为《河图》、《洛书》就是现今地图方志一类的东西，因为河、洛居天下的中心，所以各地方进呈他们的图书于中央政府，就叫做"《河图》、《洛书》"。孔子的时候，各国多不奉周为共主，以致图籍不来，而各国的土地人民也就莫由知其消长了。所以他叹道："河不出图，……吾已矣夫！""河不出图"者，非"河"不出图也，各国不上图也。如果图是画《卦》所本，难道孔子还打算再画个《八卦》不成？因为他把图书说成了"图经"一类的东西，所以他于宋、元以来的《河图》、《洛书》当然一概不能承认，而说它们是方士们的扭合。

宗羲之弟宗炎著有《易学辨惑》一书，也是专辨《图》、《书》的。他的叙言说：

《河图》、《洛书》之说，因汉世习为谶纬，遂谓龙马神龟贡献符瑞，其事略与两汉之言祯祥者相似。后儒因缘附会，日增月益，至陈图南凿凿定为一六、二七、三八、四九、五十之数，上、下、左、右、中之位为《河图》，九宫奇正耦隅之状为《洛书》，云是羲《卦》、禹《范》之根原。两相比较，俱似景响，未见有实理存乎其间。欧阳永叔斥为怪妄，是诚仲尼之徒也。……

由此可见他的态度的一斑。于宋人的《图》、《书》作逐项的驳辨，黄氏弟兄之外，尚有毛奇龄、胡渭等。

毛奇龄的《河图洛书原舛编》字数虽不多，而叙述《图》、《书》源流舛错甚详尽。他说其初只有河图，如《尚书·顾命》及《论语》所说；《淮南子》乃以“绿图”、“丹书”并举，孔安国、刘歆又以《河图》归伏羲，《洛书》归大禹。自纬书出后，说涉怪诞，然而终东汉之末也没有所谓《图》、《书》出来。宋初陈抟骤出其《河图》、《洛书》，而上无传人，无出处，惟游其门者传之。于是有刘牧的《图》、《书》，有邵雍、蔡元定的《图》、《书》。陈抟的图到底是根据什么呢？毛氏说他是本于郑玄注《易》的“大衍之数”。而“大衍”的注解并非《河图》，《河图》是另有注解的。郑玄只作注解并没有图，陈抟乃演其注以为《图》，根底曲直全可明白了。至于《洛书》，毛氏谓为九宫配卦数所成，乃《易纬》家所谓“太一下九宫”法。稍后张惠言的《易图条辨》也有和毛氏相似的意见。

胡渭的《易图明辨》及《洪范正论》是辨斥《图》、《书》最力的两种书。不过，他也不是完全否认《图》、《书》的，而承认它们只是伏羲观察中的一事，他说：

> 渭按：《易》之为书，《八卦》焉而已。《卦》各具三画，上画为天，下画为地，中画为人：三才之道也。羲皇仰观而得天道，俯观而得地道，中观于两间之万物而得人道。……《河图》、《洛书》乃仰观俯察中之一事，后世专以《图》、《书》为作《易》之由，非也。《易图明辨》卷一。

他对于宋人的《图》、《书》和学说当然不能赞成，所以下面

他先辨“天地之数”不得为《河图》，又辨“五行生成之数”不是《河图》，又辨“太极”“两仪”“四象”等不是《图》、《书》所有。他道：

> 《河图》亡已久，虽老聃、苌宏之徒亦未经目睹，故夫子适周，无从访问，赞《易》有其名而无其义。所谓“疑者丘盖不言”也。若夫天地之数，夫子未尝指为《河图》，故自汉、魏以迄隋、唐，言《河图》者，或以为九宫，或以为九篇，未有指五十五数为《河图》者。……陈抟生于五季，去古弥远，何从得其本真而绘图以授人乎？同上。

他虽然否认宋人的《图》、《书》，但对于《易·系辞传》“河出图，洛出书”的话仍然不敢坚决的否认，而说它们也是画《卦》所本的材料之一；二黄、毛氏也同有此种论调：宗炎之说与兄宗羲相似，亦主张《图》、《书》为地理书，见《易学辨惑》。这是他们的不彻底处。至于《河图》、《洛书》的领受人问题，他们也不敢多加讨论，因为《易》、《书》全是圣经，得罪哪个也不好，所以虽明知其中很有冲突，也只得置之不理。胡渭一方面说《河图》、《洛书》是伏羲观察中的一事，一方面又说：

> 或问《洪范九畴》果即是《洛书》，箕子何以不著其名？曰：禹受《洛书》作《洪范九畴》，当时五尺童子无不知之。言“天锡禹”，则其为《洛书》明矣。故不复著也。《洪范正论》卷一。

这样地两不开罪的办法，实非学者应有的态度。不过我们应当原谅他，在他那个时代，如果对于《易经》、《书经》的来源发生了疑问，岂不犯了“离经叛道”的大罪？清代自然也有为《河图》、《洛书》辨护的，例如江永的《河洛精蕴》，就

是很费心力而著成的一部书；然而可惜他的精力是白用了。如今我们不特否认《易》、《书》是圣经，并连伏羲、大禹是否有其人也问起来，那末，他们画《卦》作《范》的事情自然更属悠谬难稽，何况怎样的《图》，怎样的《书》，这些说法出得更后呢。所以这个问题在今日，已达到了“以不了了之”的地步，再不能引起人们的注意和讨论了。

二八、《三坟》与《古三坟书》

左氏昭十二年《传》记楚灵王狩于州来，派荡侯们围了徐来恐吓吴国，自己停在乾谿作后援。灵王靠着自己的武力，骄傲得很，瞎吹了一阵；右尹子革只管将顺他。那时有人私下责问子革：“你为什么不加匡正呢？”他答道：“你等着吧！”一忽儿，王出来，恰巧左史倚相趋过，王指了他向子革说：

是良史也，子善视之！是能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》。

子革道：“他不算什么！我曾问他《祈招》之诗，他答不出呢！”《祈招》一诗是祭公谋父为了周穆王欲肆其心，要使天下都有自己的车辙马迹而作的。灵王问他：“你背得出吗？”子革就背了出来，其中语句暗暗讥诮着这位有野心的灵王，害得他听了良心发现，好几天没有吃饭睡觉。

在这一段故事里，出来了“三坟”之名，与《五典》等并列。杜预注谓“皆古书名”，说得很浮泛，究竟是些什么古书呢？在他以前的贾逵，曾注谓：

《三坟》，三王之书；《五典》，五帝之典。《左传疏》引。

许是三王的时代太落后了，所以他的说法没有得到后人的信

任《文选·闲居赋》注引贾说作“三皇”，未知与《疏》引孰是。书业案：宋本《注疏》“王”亦作“皇”，见《校勘记》。

马融注谓：

三坟，三气，阴阳始生天地人之气也。五典，五行也。《左传疏》引。

马说最不通，“三气”、“五行”，无论怎么好的史，将怎样去读它？什么事全是后来者居上，可巧《周礼·春官》中有云：

外史……掌三皇、五帝之书。

郑玄注便谓这是“楚灵王所谓《三坟》、《五典》”。这样的注解最是完满的了，拿《三坟》、《五典》来印合“三皇、五帝之书”，岂不是“天衣无缝”？

出在魏、晋之间的伪孔安国《尚书序》根据郑注，确定地说：

伏羲、神农、黄帝之书，谓之《三坟》，言大道也。少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书，谓之《五典》，言常道也。至于夏、商、周之书，虽设教不伦，雅诰奥义，其归一揆。故历代宝之，以为大训。

孔颖达为它作了一大篇解释，已见第十六章所引。《三坟》为三皇的书，这个问题就这样地解决了。有了这一《经》一《传》的互相印证，这项事情似乎再没有什么疑问。但我们要知道《左传》和《周礼》是一鼻孔出气的。康有为先生的《新学伪经考》曾说：

……《莽传》所谓“发得《周礼》以明因监”，故与莽所更法立制略同，盖刘歆所伪撰也。歆欲附成莽业而为此书。其伪群经，乃以证《周官》者。《〈汉书·艺文志〉辨伪》。

钱玄同先生说康氏的话是“一语破的之论”《重印〈新学伪经考〉序》。《周礼》既是刘歆伪造，他更于它经设证，于是“掌三皇、五帝之书”一句的证据就偷偷地埋伏在《左传》里。《左传》楚灵王次于乾谿以及向子革夸口的一段话，《史记·楚世家》里全有，不过《史记》里误子革为析父。单单灵王夸奖倚相及子革微词托讽的话则一字没提。在《周本纪》里也没有祭公谋父谏劝穆王的《祈招》之诗。说是司马迁的删削罢，在子革是“曲终奏雅”，为什么偏偏把雅的删掉？而且“《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》”既是古书，是何等重要的古史材料，他又如何忍心删削？这无疑地是刘歆重编《左传》时插下的埋伏，而老实的郑玄竟落入了他的圈套。

以前我国的读书人有一个通病，他们总以为古时是黄金时代，每天梦想过“羲皇之世”，一天到晚只想替古人锦上添花。三皇是古时的圣王，他们的书叫做《三坟》，既有此名岂可以任它有名而无实，于是《古三坟书》就出现了。

《古三坟书》分为《山坟》、《气坟》、《形坟》三部分。《山坟》是天皇伏羲氏的《连山易》；《气坟》是人皇神农氏的《归藏易》；《形坟》是地皇轩辕氏的《乾坤易》，按：依据郑樵《通志》应作《坤乾》。我们在前边第十六章。知道《尚书大传》曾把燧人拍合天皇，伏羲拍合人皇，神农拍合地皇，现在在这部书里是根本换过了。我们又知道，同上。，伪孔安国《尚书序》、皇甫谧《帝王世纪》、孙氏注《世本》，是定伏羲、神农、黄帝为三皇的，如今《古三坟书》书也完全相同。是伪孔们的冥合于邃古呢？还是因为伪孔的书太通行了，逼得《三坟》也不能不照样办呢？这个问题似乎已无待讨论。

《连山》、《归藏》之名是有来历的。《周礼·春官》：

太卜……掌《三易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。

《周易》的“周”字，虽有人说是“《易》道周普，无所不备”，郑玄《易赞》，《〈周易正义〉序》引。但不及说为“代名也”陆德明《经典释文》、朱熹《易本义》等。的普遍。孔颖达《〈周易正义〉序》更郑重地说：

《周易》称周，取岐阳地名，《毛诗》云“周原朊朊”是也。文王作《易》之时，正在羑里，周德未兴，犹是殷世也，故题周别于殷。以此文王所演，故谓之《周易》，其犹《周书》、《周礼》题周以别余代。故《易纬》云“因代以题周”是也。第三《论三代易名》。

《周易》既一定是周的东西，不能再送给任何人了，所以轩辕氏的《易》只得改称为《乾坤》。《周易》中的二卦。倘使依据郑樵的本子，“乾坤”是“坤乾”之误，那也是有证据的。这证据出在《礼记·礼运》上：

子曰：“我欲观夏道，是故之杞；而不足征也，吾得《夏时》焉。我欲观殷道，是故之宋；而不足征也，吾得《坤乾》焉。”

可见《夏时》是夏的遗书而《坤乾》是殷的遗书。郑玄注：“得殷阴阳之书也，其书存者有《归藏》。”照他所说，《坤乾》即是《归藏》，这大约因郑玄先读了《周礼》，记得这个名词，所以要化异为同。《周易》上既明著了周字；而《坤乾》上却无殷字，比较不受朝代的拘束，所以《古三坟书》中便取来作为黄帝的《易》名了。

再说到《连山》、《归藏》，问题又来了。郑玄注《周礼》“三易”，引杜子春说云：“《连山》，虙牺；《归藏》，黄帝。”

在这部《三坟》中，《连山》虽仍属伏牺，但《归藏》却不是黄帝而是神农的，对不对呢？又，孔颖达《〈周易正义〉序》云：

> 案《世谱》等群书，神农一曰连山氏，亦曰列山氏。黄帝一曰归藏氏。

照此说来，《连山》又不属伏牺而是神农的了。这话也不是没有证据。《左》昭二十九年《传》和《国语·鲁语》上都提起“烈山氏”，又说他有子曰柱，为稷神；《礼记·祭法》之文和《鲁语》大体相同，但此名作“厉山氏”。郑玄注《祭法》云：“厉山氏，炎帝也，起于厉山。”韦昭注《鲁语》云：“烈山氏，炎帝之号也，起于烈山。”“烈”和“厉”是一声之转，自然是一人。现在《世谱》等书又说神农一曰连山氏，亦曰列山氏，“连”、“列”也即“烈、厉”的声转。因为炎帝号连山氏，而《连山》是《易》的一种，所以皇甫谧《帝王世纪》就说：

> 庖羲氏作八卦，神农重之为六十四卦，黄帝、尧、舜引而伸之，分为二《易》。至夏人因炎帝曰《连山》，殷人因黄帝曰《归藏》；文王广六十四卦，著九六之爻，谓之《周易》。《太平御览》卷六〇九引。

他已直捷把《连山易》派在炎帝名下了。现在这部《三坟》里仍将《连山》归给伏羲，又对不对呢？至于郑玄《易赞》所谓“夏曰《连山》，殷曰《归藏》”，《〈周易正义〉序》引。这是学者们一致的信仰。既经是炎、黄，又说是夏、殷，未免有冲突之嫌，所以皇甫谧有“夏人因炎帝曰《连山》，殷人因黄帝曰《归藏》”的一说，见得炎、黄创其端而夏、殷承其绪，本来是一件东西。

《古三坟书》说伏牺《易》为《连山》，神农《易》为

《归藏》，黄帝《易》为《乾坤》(或《坤乾》)，从上面的话看来，简直是没有一个没有问题。这种官司是打不清的，姑且不管它罢！我们且看一看《三坟》中的《易》是什么样子。

我们知道，《周易》中有八个卦，重叠起来就化为六十四。为了简便易记，更替每卦定一个象，作为表征。例如《乾》的象为天，《坎》的象为水，那《坎》下《乾》上的《讼卦》，《象传》便说它"天与水违行，讼，君子以作事谋始"。倒过来呢，《乾》下《坎》上是《需卦》，《象传》说"云也是水。上于天，需，君子以饮食宴乐"。如今这三皇之《易》也是这般：

《山坟》《连山》。八卦：——《君》、《臣》、《民》、《物》、《阴》、《阳》、《兵》、《象》。

《气坟》《归藏》。八卦：——《归》、《藏》、《生》、《动》、《长》、《育》、《止》、《杀》。

《形坟》《乾坤》或《坤乾》。八卦：——《天》、《地》、《日》、《月》、《山》、《川》、《云》、《气》。

把这些卦重叠起来，每坟也都有六十四卦。例如《臣》下《君》上就是《相卦》；《君》下《臣》上就是《侯卦》。又如《归》下《藏》上是《交卦》；《藏》下《归》上是《定位卦》。这部书里也有《传》，不知道是哪一位圣贤做的。例如"《君》、《臣》，——《相》"，《传》曰："相位至贵，君之臣也。"又如"《君》、《民》——《官》"，《传》曰："君临百官，以为民也。"又如"《地》、《天》——《降气》"，《传》曰："圣人以推中气正岁年。"这些句法真觉得与《周易》同声相应。可惜它的时代太早了，那时还不曾给文王演为三百八十四爻，所以书里虽已立了"爻卦大象"的题目，却只有卦而没有爻。

《古三坟书》是《易经》和《书经》的混合物。这三种《坟》是《易》体，还有四篇文字是《书》体。

《山坟》中杂有一篇《河图代姓纪》，记载开辟以来的事情，它的光怪陆离的地方不亚于纬书和《道藏》，如云：

> 有巢氏生太古之先，觉识于天地虫鱼鸟兽，俾人居巢穴，积鸟兽之肉，聚草木之实；天下九头，咸归有巢，始君也。……燧人氏，有巢子也，生而神灵，教人炮食，钻木取火，天下生灵尊事之，始有日中之市，交易其物，有传教之台，有结绳之政。……伏羲氏，燧人子也，因风而生，故姓风。

有巢氏、燧人氏虽不在三皇之内，然而竟是天皇伏羲氏的祖和父。这种关系，应感谢它记了下来，在别处我们是绝未见过的。

《天皇伏羲氏策辞》也是《山坟》中的一篇，是策命他的臣下的言语，在起首他说当他的父亲燧皇时代，天还没有降下河图，生民结绳而无不信。自从他即位以来，人类生聚也多了，而“群群虫聚，欲想吞害”，偏幸老天特别的亲善起来，河龙马负图而出，于是他画了《八卦》，以后自上而下，才得安居。他的官吏有共工、皇桓、朱襄氏、昊英氏、栗陆氏、赫胥氏等；当他分配职务时，他这样地说，他的臣子就这样地答：

> 皇曰：“咨予上相共工：我惟老极无为；予惟扶我正道，咨告于民，俾知甲历岁时自兹始，无或不记，子勿怠！”共工曰：“工居君臣之位，无有劳，君其念哉！”
>
> 皇曰：“下相皇桓：我惟老极无为；予惟扶我正道，抚爱下民，同力咨告于民，俾知甲历日月岁时自兹始，无

或不记，子其勿怠！”桓曰：“居君臣之位，无有劳，君其念哉！”

原来昊英氏始进甲历，在这以前，人们只知道草木的一生一杀，所以多少年就叫多少易草木。虽然有了甲历记岁，而人民是顽固的，不爱接受，于是上下两个宰相的职责就是推行这个新定的历法。其他有栗陆主养草木，开导泉源，大庭主室屋，昆连主刀斧等等。

《气坟》中有《人皇神农氏政典》，《形坟》中有《地皇轩辕氏政典》，是他们的政治原理，今引数段，以见大凡：

《政典》曰：“惟天生民，惟君奉天，惟食丧祭衣服教化一归于正。”

《政典》曰：“君正一道，二三凶；臣正一德，有常吉。时正惟四，乱时不植。气正惟和，气乱作疠。官正惟百，民正惟四，色正惟五，惟质惟良。病正四百四，药正三百六十五，过数乃乱，而昏而毒。道正常，过政反僻。刑正平，过政反侈。礼正度，过政反僭。乐正和，过政反流。治正简，过政反乱。丧正哀，过政反游。干戈正乱，过正反危。市肆正货，过政反邪。讥禁正非，过政失用。”以上《人皇神农氏政典》。

《政典》曰：“国无邪教，市无淫货，地无荒土，邑无游民，山不童，泽不涸：其正道至矣。正道至，则官有常职，民有常业，父子不背恩，夫妇不背情，兄弟不去义，禽兽不失长，草木不失生。

《政典》曰：“方圆角直曲斜凹凸必有形，远近高下长短疾缓必有制，寒暑燥湿风雨逆顺必有时，金木水火土石羽毛必有济，布帛桑麻筋角齿革必有用，百工器制

必有制。……”以上《地皇轩辕氏政典》。

许多人说这些策辞太浅陋了。但如有人要替它辩护，也何尝不可说三皇在草昧之世，思想朴质，人事简单，文化甚低，还不得不浅陋呢！

这书的末尾有一篇《后序》，没有记下作者的姓名。文云：

> 传曰：《河图》隐于周初，《三坟》亡于幽、厉，《洛书》火于亡秦，治世之道不可复见。余自天复中隐于青城之西，因风雨石裂，中有石匣，得古文三篇，皮断简脱，皆篆字，乃上古三皇之书也。

从这篇短文里，可知《三坟》是和《河图》、《洛书》有同等地位的，而不幸这三部书在八百年中竟同遭了沦亡的厄运。如今《河图》、《洛书》由宋人找出来了，《三坟》又早在唐昭宗天复中（九〇一——九〇三）给狂风猛雨在四川的青城山石缝里打出来了。在周、秦是“天丧斯文”，而在唐、宋是“天开文运”，相形之下，谁敢道今不如古！按青城是仙经中的“第五洞天”，见《元和郡县志》卷三十一蜀州。历代方士如张道陵、范长生、孙思邈、杜光庭都栖隐其间，那么初发现这文字的《三坟》的人也许是个道士吧！

把这部书表章于世的，是宋代的毛渐。他在序文里详述他的发现的经过及其对于这书的见解：

> 《春秋左氏传》云：“楚左史倚相能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》。”……《汉书·艺文志》录古书为详，而《三坟》之书已不载，岂此书当汉而亡欤？
>
> 元丰七年一〇八四。予奉使京西，巡按属邑，历唐州之泌阳，道无邮亭，因寓食于民舍。有题于户，“《三坟书》某人借去”。亟呼主人而问之，曰：“古之《三坟》也，

某家实有此书。"因命取而阅之：《三坟》各有《传》，《坟》乃古文而《传》乃隶书。观其言简而理畅，疑非后世之所能为也。就借而归录；间出以示好事，往往指为伪书。

然考《坟》之所以有三，盖以"山、气、形"为别。……与先儒之说"《三坟》"特异。皆以义类相从，曲尽天地之理。复有《姓纪》、《皇策》、《政典》之篇，文辞质略，信乎上古之遗书也。《胤征》引"《政典》曰：'先时者杀无赦；不及时者杀无赦'"，孔氏以谓政之典籍：类与《书》合。岂后人之能伪耶！世人徒以此书汉时已亡，非后世之宜有。且《尚书》当汉初重购而莫得，武帝时方出于屋壁间，讵可遂为伪哉！……

毛渐既是一位大官，他对于此书又这样地笃信，经不起他的鼓吹，这部上古遗书就风行于世了。

又过了五十余年，郑樵作《史记》后的第二部通史——《通志》，开始把《三坟》中的材料收入历史。他在《三皇纪》的序文中说：

三皇者，天皇、地皇、人皇是也，其说不一，无所取证；当取伏羲为天皇，神农为人皇，黄帝为地皇之说为正。自注"其说出《三皇太古书》"，按即《三坟》。伏羲作《连山》；神农作《归藏》；黄帝作《坤乾》。《易》之始自伏羲；《三易》之本自三皇。夏人因《连山》而作《连山》；商人因《归藏》而作《归藏》；周人因《坤乾》而作《周易》。

经他这样一说，《古三坟书》就真成了《易》的基础了。伏羲为天皇，神农为人皇，黄帝为地皇，也居然成了历史的事实

了。下面伏羲的纪文：

> 命子襄为飞龙氏，造六书。……命子英为潜龙氏，造甲历。……乃升传教之台而以甲历示民。命栗陆为水龙氏，"繁滋草木，疏导泉源，毋怠于时！"命混沌为降龙氏，"驱除民害，民安则安，民危则危，毋怠于民命！"命大庭氏主屋庐，为民居处。命阴康氏主水土，为民田里。于是共工为上相，柏皇为下相，朱襄、昊英常居左右……栗陆居北，赫胥居南，昆连居西，葛天居东，阴康居下，分九州之牧而天下化。

这便是把《山坟》中的《代姓纪》和《皇策辞》合起来写的。原文一部分见下引胡应麟文内。后人作史，如其根据了《通志》这段文字，即无异采用了《三坟》之文了。

毛渐表章《三坟》，受到许多人的指摘。郑樵也是如此。所以他在《通志·艺文略》中替它辨护道：

> 《三皇太古书》亦谓之《三坟》……其书汉、魏不传，至元丰中始出于唐州比阳之民家；世疑伪书。然其文古，其辞质而野，其错综有经纬，恐非后人之能为也。如纬书犹见取于前世，况此乎！且《归藏》至晋始出，《连山》至唐始出，然而《三坟》始出于近代亦不为异事也。经类，《古易》。

他们真有勇气来维持这一部书。尤其奇怪的，是颇有批评精神的郑樵，他在别的地方最敢疑古惑经，而这一部新鲜的古书居然能吸住了他的信仰。

然而《古三坟书》究竟出世得太迟了，它不但不能像《周礼》和《古文尚书》这样取得经典的地位，而且也不能像《逸周书》和《穆天子传》一样取得史籍的地位。自宋至今，

信它的人远比不屑挂齿的人为少。至于辨驳它的，据我们所见，有以下几家：

叶梦得是南、北宋之间的人，行辈稍后于毛渐。他说：

> 《古三坟书》为古文，奇险不可识，了不可知其为何语，其妄可知也。《文献通考》卷一七七引。

可见这书一出世，就给人不留余地的否认了，稍后于叶氏的有晁公武，他在《郡斋读书志》中说：

> 《三坟书》七卷：颉刚案：云七卷者，盖以《山》、《气》、《形》三坟为三卷，《代姓纪》为一卷，伏牺《皇策》为一卷，神农、轩辕两《政典》为二卷。右皇朝张商英天觉得之于比阳民家。……按《七略》不载《三坟》，《隋·志》亦无之。世皆以为天觉伪撰，盖以比李筌《阴符经》云。卷四，经解类。

南宋后期的陈振孙，他在《直斋书录解题》中说：

> 《古三坟书》一卷：元丰中毛渐正仲奉使京西，得之唐州民舍。其辞诡诞不经，盖伪书也。……盖自孔子定《书》，断自唐、虞以下；前乎唐、虞，无征不信，不复采取，于时固以影响不存去之。二千年而其书忽出，何可信也！况皇谓之《坟》，帝谓之《典》，皆古史也，不当如毛所录；其伪明甚。人之好奇，有如此其僻者！卷二，《书》类。

到元，马端临又发表他的反对的议论在《文献通考》里：

> 按夫子所定之《书》，其亡于秦火而汉世所不复见者，盖杳不知其为何语矣。况《三坟》已见削于夫子而谓其书忽出于元丰间，其为谬妄可知。夹漈好奇而尊信之，过矣！又况详孔安国《书序》所言，则《坟》、《典》，《书》也，盖百篇之类也；《八索》，《易》也，盖《彖》、《象》、《文

言》之类也。今所谓《三坟》者，曰《山坟》、《气坟》、《形坟》，而以为《连山》、《归藏》、《坤乾》之所由作，而又各有所谓大象六十四卦，则亦是《易》书，而与百篇之义不类矣，岂得与《五典》并称乎！

这四家的批评，叶梦得只是一种直觉，并未说出它伪的理由；晁公武把《汉书》、《隋·志》不载为抗议，也未能使对方屈伏，因为佚书的复现本是可能的事，不过这书佚失的时期特别长久则颇为可疑而已。陈、马两家说《三坟》为孔子所删，不应尚存于世，这理由也不硬，不见《逸周书》的流传吗？但他们还举出一个理由，说《三坟》既为三皇的书，就该与纪载五帝的《五典》一样，应当全是记事的体裁，而不应夹入《易》类之文，这是站得住的驳诘。试看《周礼》，《三易》是太卜掌的，三皇、五帝之书是外史掌的，既确认三皇之书是《三坟》，那么《三坟》即非《三易》。这一点实为作者的疏忽，也许他只读了《周易》、《尚书》而不曾读过《周礼》。至于晁氏说是张商英所得，陈氏说是毛渐所得，这个岐异也是一个枝节的问题。大概在这书的初刻本上曾有张氏的序文，因此致误吧！

对于这书作最厉害的攻击的，要推明的胡应麟。他在《四部正讹》《少室山房笔丛》的一种。中有极畅尽透彻的议论：

《三坟》之伪，前人辨之审矣。郑渔仲以为"三皇太古书"而尊信为实然，甚矣郑之疏略也！余读之，盖诸赝书中至浅陋者。世以隋购《三坟》，刘炫伪造《连山》等百余篇上之，即此书。颉刚案：此说见明王世贞《四部稿》。然炫在隋号大儒，其学博，其业精，其造《连山》虽伪妄，必有过人者。今《三坟》之首，所称"太始、太

极、太易、太初、太素”皆剿合《乾坤凿度》之文而稍增饰之，而《乾坤凿度》则又全录《冲虚·天瑞》之语者也。至其所列《连山》、《归藏》、《乾坤》等象，布置错综，仅同儿戏。其引物连类，取义称名，合于羲、农之世者十无三四。亡论六代以前，即真出于炫，岂浅陋至是极哉！且伏羲为“天皇”，似矣；神农而曰“人皇”，轩辕而曰“地皇”，是故为异说而罔顾其理之弗根也。“先时者杀，不及时者杀”，夏后所引是矣，而以出轩辕，是妄意其时而弗知其命之弗顺也。又其所言“三十二易草木”等语，皆庸人孺子所缩朒而不肯言者。是书盖即序者毛渐所为。余故剧论为光伯刘炫氏。解纷。若三皇之说，世自渔仲外无信者；叶梦得、马端临已极讥郑之好怪，吾何暇为辨哉！

《天皇氏策辞》云：“……皇曰：‘子居我水龙之位，主养草木，开道泉源，无或失时；子其弗怠！’陆曰：‘竭力于民，君其念哉！’皇曰：‘大庭：主我屋室，视民之未居者喻之；借力同构其居，无或寒冻！’庭曰：‘顺君之辞！’皇曰：‘阴康：子居水上，俾民居处，无或漂流；勤于道，达于下！’康曰：‘顺君之辞！’皇曰：‘浑沌：子居我降龙之位，惟主于民！’皇曰：‘昆连：子主我刀斧，无俾野兽牺虎之类伤残生民，无俾同类大力之徒驱逐微弱；子其伏之！’连曰：‘专主兵事，君无念哉！’皇曰：‘四方之君：咸顺我辞，则世无害；惟爱于民，则位不危！’皇曰：‘子无怀安，惟安于民：民安子安，民危子危；子其念哉！’”案《三坟》此章全剿《舜典》；而辞意浅陋，殆类村学究语。讵曰庖牺之代预规虞世之文

哉！

王长公《读三坟书》云："伏羲画《连山》而有'《民》、《兵》，——《器》'，'《阴》、《兵》，——《妖》'，'《阳》、《兵》，——《谴》'，'《兵》、《阳》，——《阵》'，至《策辞》而曰'主我屋室'，'主我刀斧'，神农《归藏》而曰'《杀》、《藏》，——《墓》'：此皆不知其时而妄为说者也。"余执此更推之，《连山》犹或可解，至《归藏》、《乾坤》强半笑资。因备录后，后之论《三坟》者观此足矣。

《归藏》卦爻曰"《归》、《动》，——《乘舟》"，神农之世未有舟楫也。曰"《动》、《归》，——《乘轩》"，神农之世未有轩盖也。曰"《藏》、《止》——《重门》"，神农之世未有屋室也。曰"《杀》、《动》——《干戈》"，神农之世未有戈矛也。曰"《杀》、《长》，——《战》"，曰"《杀》、《止》，——《乱》"，而不知征伐兵争实肇于黄帝。曰"《生》、《动》，——《勋阳》"，《传》云"《圣人以行庆锡"，曰"《止》、《杀》，——《宽宥》"，而不知赏庆赦宥实始于唐、虞。他若所谓"《归》、《杀》，——《降》"，"《生》、《藏》，——《害》"，皆剿谬之妄谈；所谓"《长》、《归》——《从师》，《长》、《藏》，——《从夫》"，皆经典之剩语。曰"地气"，曰"水气，曰"火气"，曰"风气"，则释门之四大；而曰"《杀》、《生》，——《无忍》"，曰"《动》、《止》，——《戒》"，又释子妄谈也。曰"金气"，曰"木气"，曰"水气"，曰"火气"，则术士之五行；而曰《生》、《杀》，——《相克》"，曰"金气杀"，又术家浅数也。凡《归藏》中爻象类若此。至

《乾坤》“《天》、《地》——《圜丘》”等象，尤为捧腹资。郑渔仲以该洽自信，胡漫然弗考哉！

《乾坤》卦象曰“《云》、《天》，——《成阴》”，曰“《云》、《地》，——《高林》”，曰“《山》、《地》，——《险径》，曰“《气》、《地》，——《下湿》”，曰“《山》、《日》，——《沈西》”，曰“《天》、《日》，——《昭明》”，曰“《川》、《日》，——《流光》”，曰“《日》、《月》，——《代明》”，曰“《川》、《月》，——《东浮》”，曰“《日》、《山》，——《危峰》”，曰“《月》、《山》，——《曲池》，曰“《山》、《云》，——《叠峰》”，曰“《山》、《气》，——《笼烟》”，曰“《川》、《气》，——《浮光》”，曰“《云》、《气》，——《流霞》”，曰“《月》、《天》，——《夜明》”，曰“《川》、《山》，——《岛》”，曰“《云》、《山》，——《岫》”，曰“《气》、《山》，——《峦》，曰“《云》、《川》，——《溪》”，曰“《气》、《川》，——《泉》”，曰“《山》、《涧》，——《川》”，曰“《日》、《川》，——《湖》”。右所云地皇氏卦象，大类今世村学塾师教小儿《蒙求》、《总龟》，又似初习声偶者《诗学大成》中字面。夫“高林”、“险径”、“危峰”、“曲池”、“岛”、“岫”、“烟”、“霞”、“川”、“峦”、“溪”、“涧”，皆汉、唐、六代词人语；亡论三皇，即《六籍》、《四诗》固不尽见。而“昭明”、“代明”、“流光”、“成阴”、“下湿”、“沈西”、“东浮”诸语，或剿诸经典，或取诸闾阎，盖亡一字类三代以上者。故余尝谓伪书之陋无陋于《三坟》也！

“皇曰：‘岐伯天师：……先时者杀，不及时者杀’”，

此二语与《胤征》合。夫《胤征》誓师出众，言固应尔，岐伯燮理阴阳而首戒以杀，何也？盖伪者以黄帝首伐蚩尤，故剿《胤征》二语以实之，又于序中特援为证，而不知适以愈彰其伪。"心劳日拙"，诚然哉！卷上。

看了他这许多话，我们不必对于这部书再作批评了。我们可以知道，《古三坟书》的作者对于三皇的知识和想象是怎样的空洞浅薄。语云"画鬼魅易，画犬马难"，因为犬马个个人看得见，有一点不像就给人指出来了；而鬼魅是无凭的，可以随你的意兴画去，可以不受种种形象的拘束。但我们读了这部《古三坟书》，才知道鬼魅也不是容易画的，如果你没有罗两峰的才情，且不要大胆发表你的《鬼趣图》！

二九、近代对于三皇的祭祀和信仰

在五帝以前既有三皇御世，而三皇名目依照伪孔《尚书传序》是伏羲、神农、黄帝，于是在唐代祭祀前代帝王的祀典里就有了他们三人的位分了。《唐会要》云：

(天宝)六载七四七正月十一日敕：三皇、五帝创物垂范，永言龟镜，宜有钦崇。三皇：伏羲、以勾芒配。神农、以祝融配。轩辕。以风后、力牧配。五帝：少昊、以蓐收配。颛顼、以玄冥配。高辛、以稷弃配。唐尧、以羲仲、和叔配。虞舜。以夔、龙配。其择日及置庙地，量事营立；其乐器请用宫悬；祭请用少牢。仍以春秋二时致享共，置令丞，令太常寺检校。卷二十二。

可知他们全依伪孔的话办事的。五代扰攘，祀典多废，到宋代这三皇专庙的祭祀似已废弛，如今所见到的史料里便没有

这种痕迹了。到了元代，在异民族统治之下，三皇也变了性质：祀三皇的典礼由医师主办，而从祀的又是十大名医，三皇竟成了医药之祖了。《元史·祭祀志》记元成宗时事道：

元贞元年，一二九五。初命郡县通祀三皇如宣圣释奠礼。太皞伏羲氏以勾芒氏之神配。炎帝神农氏以祝融氏之神配。轩辕黄帝氏以风后氏、力牧氏之神配。黄帝臣俞跗以下十人姓名载于医书者从祀两庑。有司岁春秋二季行事，而以医师主之。

这是元代的创制而非剿袭。但他们为什么要把开天立极的圣人限为医流之祖呢？元人虞集对此曾有详细的说明。他道：

国家之制，自国都至于郡邑，无有远迩，守令有司之所在，皆得建庙通祀三皇，而医者主之，盖为生民立命之至意也。……世祖皇帝……礼乐刑政，治具毕举。……于是山川之灵，神明之祠，凡可以卫吾民之生者莫不秩祀。……独念夫血气动乎形骸之内，寒暑感乎时序之异，不能无伤沴者焉，则致意于医者之学。又虑夫师匠不立，古学既绝，遐陬远邑泥于一方一曲相传之私而不足通其极也，推而上之，原其所自出，必至于三圣人然后止。是此三圣人之所以惠利生人者不必以医之一技，而求夫为医之道，不上达于三圣人则不足以尽其神圣之能事。《道园学古录》卷三十六，《澧州路慈利州重建三皇庙记》。

三皇庙者，祠伏羲、神农、黄帝之神，自国都至于郡县皆立诸医者之学，我国家之制也。……上古圣神继天立极，斯民生生之道万古赖焉。祀典之重，礼亦宜之，而不特专为医者之宗。夫求尽民之生养而思救其害之者，

莫要于医也。医之为学，舍此将安所宗哉！同上，《抚州路乐安县新建三皇庙记》。

传曰"天地之大德曰生"，盖言乎天地之心生物而已矣。笃生圣神，代天工以前民用，开物成务，世以益备。……犹惧夫六气之沴害于外，七情之感伤于内，或不得以全其生也，是以有医药砭焫之事焉。凡所以因其事而制其变，思尽其道以遂生物之心而已矣。……我世祖皇帝混一宇内……而万国生聚之众，其痒疴疾痛不得不以为忧，是以郡县无间内外，皆设庙学，置师弟子员而教以其艺，使推本其先圣先师而祀之。作伏羲、神农、黄帝之像，南面参坐；而以昔者神明之医与凡为其学而著名者，以次列坐配享从祀，略如近代儒学之制。……天地之为德，圣神之为能，我圣祖之为制作，思有以遂其心焉。凡为吾人者，何可不尽其心以求生生之理乎！盖尝闻之，善养心者莫若理义，……是以上古之世无奇衰之疾，不待钻灼其肌肤，苦毒其肠胃，而泰然委顺，登上寿而不衰，此三皇之所以为盛也。同上，《崇仁县重建医学三皇庙记》。

郡县之祀，境内山川鬼神之在祀典者，有诏令则备祀焉，有故则祷焉。其定制通祀，惟社稷与夫子。我国朝始建三皇之庙以祀伏羲、神农、黄帝，自国都至于郡县，通祀为三矣。祭于春秋之季月，有司守令行事，医诸生执礼致拜，告享仿于儒学，而器服牲币亦视以为法，我圣朝之制也。……周令……为政年余，岁丰民安，粗有余力，乃彻故祠而新之。……作开天之殿以奉三圣人，刻贞木以象之，容服之饰如京庙所定。殿有开天之门，外

有棂星之门；殿前有三献官之次；门左为惠民药局，右则守庙者处焉。……噫，圣人之为斯民虑者周矣！……若夫推本于三皇者，盖欲斯民涵泳于至和之中，休休焉以安，雍雍焉以居，以乐于无为而永于天年也。同上，《袁州路分宜县新建三皇庙记》。

从这四篇文字看来，可知设立三皇庙以供奉医家的祖师是元世祖统一中原后一二八〇——一二九四。的创举，而普及于成宗时的。他们不受中国的重道轻艺的传统文化的束缚，为了注意民生日用，觉得医术很该重视，所以模仿了儒学来办医学，模仿了孔子庙来造三皇庙。因为出于帝王的命令，所以设立得很普遍，和各县旧有的社稷坛与孔庙鼎足而三。假使办得好，未始不可孕育中国科学的萌芽，可惜元代的寿命既很短促，而当时的医界又没有杰出的人才，会得利用这优厚的时势来发展他们共同的事业。这真是辜负了元世祖们的美意！至于医师何以应奉三皇为祖，虞集也没有举出坚确的理由来。他说："三圣人之所以惠利生人者不必以医之一技；而求夫为医之道，不上达于三圣人则不足以尽其神圣之能事。"他又说："祀典之重，礼亦宜之，而不特为医者之宗。"又说："推本于三皇者，盖欲斯民涵泳于至和之中，休休焉以安，雍雍焉以居。"这些话都是说三皇的规模大得很，医师虽该祖三皇，但三皇却不专是医师之祖，这和木匠的祭鲁班，织工的祭嫘祖，性质大大不同。所以然者，因为虞集本身是个儒者，伏羲、神农等原是儒家门中的圣人，他不忍给医流抢夺了去。他决不能像没有受过旧文化薰陶的元世祖们一样，听得神农氏有尝药及作《本草》的传说，黄帝有作《内经》的传说，而神农、黄帝是三皇之二，爽快把伏羲硬拉入医界，派定三皇是医流

的祖师。文化不同，思想自异，这是不足怪的。

在虞集的文集里，还有一篇《吉安路三皇庙田记》，我们可以从这里见到当时三皇庙的经济情形。文云：

> 医者之学，国朝之制，始遍天下。其初庙祭祀教养率依仿儒学，然而岁以春秋之季修祀事，有司取具而已，或至醵诸医者，而师弟子之廪稍无所从出。夫国家制为通祀，有司之重事也。……顾无以资其为学之具，差其全否之食，是故良有司凛然惧无以称圣朝之意；而为医官而知所重轻者，恒惧不能称其职焉。吉安之为郡，土厚而物殷。……仍改至元之二年一三三六。其守张侯浩介其郡人医愈郎辽阳行省医学提举谢缙孙，以其修理医学之事来告而请书之，云："……张侯之来，有民邓明远请以其所得赏田之半归诸医学以备用。……计岁租之入得米一百五十石有奇……自是祭祀有备，师徒有舌食矣。……"卷三十六。

从这一篇文字里，可知后来医学的所以塌台实由于经济基础的没有稳固。元世祖和成宗发出命令，叫天下都立三皇庙，立固立了，但祭祀时的费用不得不临时向医师们拼凑。医学里的师生，他们的吃饭问题也无法解决。远比不上根柢深厚的儒学，祭祀教养都有学田供给。吉安是一个殷富的地方，尚且筹画不出办法来。直到元的末帝元顺帝时，始有一个邓明远捐了若干亩田，年入租米一百五十石；数目虽不多，而大家已经觉得是旷举，要请这位虞大老特为此事撰记文了。即此可见一种新制度的建立原非容易的事，如果根基不曾打好，那么，它的"其兴也勃"也只有反映出"其亡也忽"的结局的悲哀而已。

把三皇定为医流的祖师，在元代也不是没有人反对。《元典章》中记载元成宗时的一件事：

> 大德三年一二九九……太常寺关送博士斤照拟得《唐会要》所载三皇创物垂范，候言藻鉴，宜有钦崇，于是伏羲、神农、黄帝俱有庙貌之设，春秋二时致祭，仍以勾芒、祝融、风后、力牧各附配享之位。稽诸典礼定规，虽百世不易也。况所谓创物垂范，是即开天立极，立法作则之义。今乃援引夫子庙堂十哲为例，拟十代名医，从而配食。果若如此，是以三皇大圣限为医流专门之祖，揆之以礼，似涉太轻；兼十代名医，考之于史，亦无见焉。合无止令医者于本科所有书内照勘定拟？……卷三十，《祭礼》，《配享三皇体例》。

这位博士觉得以三皇之大圣而限为医流之祖，似乎太亵渎了他们，十大名医仅有传说而无信史，也不值得尊崇，所以打算令医者另觅他们的真正的祖师。但这次的拟议并没有发生效力，因为在元武宗至大年间祭三皇仍有十大名医配享，且定为通例。《元典章》云：

> 至大二年一三〇九。正月，行省准中书省咨湖广行省咨为祭享三皇事理，……咨请定夺回示。准此，送据礼部呈参详：三皇开天立极，泽流万世，有国家者所当崇祀。自唐天宝以来，伏羲以勾芒配，神农以祝融配，黄帝以风后、力牧配。……其配享坐次，宜东西相向，以勾芒、祝融居左，风后、力牧居右。若其相貌冠服，年代辽远，无从考证，不可妄定，当依古制以木为主，书曰勾芒氏之神，祝融氏之神，风后氏之神，力牧氏之神。所谓十大名医，比依文宣大儒从祀之例，列置两庑。如此尊卑

先后之序，似为不紊。……合依礼部所拟，定为通例。……卷三十、《祭礼》、《三皇配享》。

他们的祭礼就这样确定了。

明太祖得了天下，起初沿用元朝办法；后来他觉得不对，就改了；但到了他的子孙手里又改回来了。《明史·礼志四》云：

三皇：明初仍元制，以三月三日、九月九日通祀三皇。洪武元年，一三六八。令以太牢祀。二年，命以勾芒、祝融、风后、力牧左右配。俞跗、桐君、僦贷季、少师、雷公、鬼臾区、伯高、岐伯、少俞、高阳十大名医从祀，仪同释奠。四年，一三七一。帝以天下郡邑通祀三皇为渎。礼臣议："唐玄宗尝立三皇五帝庙于京师，元成宗时乃立三皇庙于府州县，春秋通祀，而以医药主之，甚非礼也。"帝曰："三皇继天立极，开万世教化之原，汩于药师，可乎！"命天下郡县毋得亵祀。正德十一年，一五一六。立伏羲氏庙于秦州，秦州古成纪地，从巡按御史冯时雄奏也。嘉靖间，一五二二。建三皇庙于太医院北，名景惠殿，中奉三皇及四配。其从祀，东庑则僦贷季、岐伯、伯高、鬼臾区、俞跗、少师、桐君、雷公、马师皇、伊尹、扁鹊、淳于意、张机十三人。西庑则华陀、王叔和、皇甫谧、葛洪、巢元方、孙思邈、韦慈藏、王冰、钱乙、朱肱、李杲、刘完素、张元素、朱彦修十四人。岁仲春秋上甲日，礼部堂上官行礼，太医院堂上官二员分献，用少牢。后建圣济殿于内，祀先医，以太医官主之。二十一年，一五四二。帝以规制湫隘，命拓其庙。

在洪武四年以前祀三皇是和元代相同的；从四年起乃不许以

三皇降侪于药师，禁止天下郡县通祀他们。《明太祖实录》记四年三月丁未事有较详的记载，道：

> 上谕中书省臣曰："天下都邑咸有三皇庙，前代帝王大臣皆不亲祀，徒委之医药之流；且如郡县通祀，岂不亵渎？至于尧、舜、禹，皆圣人，有功于天下后世，又不立庙，朕不知何说也。宜令礼部会诸儒详考以闻。"于是礼部同翰林院太常寺官"考前代圣帝贤王，自唐以来皆祭于陵寝。唐玄宗尝立三皇五帝庙于京师，至元成宗时乃立三皇庙于府州县，春秋通祀而以医药主之，甚非礼也。"上曰："三皇继天立极，以开万世教化之源，而汩于医师，其可乎！自今命天下郡县毋得亵祀，止命有司祭于陵寝。"

这是把三皇和其他先代帝王同等待遇，不另立庙，只祭于陵寝，可算是一件合理的举动。但世宗嘉靖年间又建三皇庙于太医院了，景惠殿之建，据《明会典》为二十一年，而圣济殿建于十五年，《志》记事次序与此异。又东庑配祀据《会典》亦为十四人，较《志》多少俞一人，似皆以《会典》为是。而且从祀的有二十八位名医，比元代又多了。此后，终明一代也没有变更过。

清因明制，没有多改，不过配享的位次稍微移动了些。《大清会典》卷十九。详细记载道：

> 景惠殿在太医院署内之左。正内一龛，太昊伏羲氏正中，炎帝神农氏居左，黄帝轩辕氏居右，均南向。笾豆案三。东配位二龛，首句芒，次风后，均西向。西配位二龛，首祝融，次力牧，均东向。笾豆案东西各一。东庑三龛，首僦贷季、天师岐伯、伯高、少师、太乙雷公；次伊尹、仓公淳于意、华陀、皇甫谧、巢元方；次药王

韦慈藏、钱乙、刘元素、按：元当作完。李杲，均西向。笾豆案三。西庑三龛，首鬼臾区、俞跗、少俞、桐君、马师皇；次神应王扁鹊、张机、王叔和、抱朴子葛洪、真人孙思邈；次启元子王冰、朱肱、张元素、朱彦修，均东向。笾豆案三。

和明代不同的，只是华陀、皇甫谧、巢元方、韦慈藏、钱乙、刘完素、李杲、鬼臾区、俞跗、少俞、桐君、马师皇、扁鹊、张机等十四人东西庑从祀的位次变换了。他们都是顺着时代的次序，不过明代是先东庑而后西庑，清代则是东西庑相对次的。

我们在上文看到元成宗元贞年间令天下郡县通祀三皇，而以医师主之；我们知道在民间是最容易崇拜偶像的，况且以三皇的大圣而兼任先医，有了一班病民作拥护者，他们的香火是绝不会冷落的了。如今随手取一些地方志看，几乎每府县里都有三皇庙而全是祀作先医的。举些例，如山东的《济南府志》，王镇等撰，"先医庙在南关黑虎泉东，旧称三皇庙"；江苏的《江宁府志》，光绪八年刊，"帝王庙在钦天山之阳，……国初废，别祀伏羲、神农、黄帝于其地，以为三皇祠，以其为医师之祖也"。又有仅祀神农为药皇的，如浙江《鄞县志》张恕等修，有赵存洵撰《重修药皇庙记》，云：

炎帝神农氏《本草经》三卷，始著于梁《七录》而《汉·志》无之。或疑为晚出之书，然散见百家传记者。……夫以帝之功德及民，"斫木为耜，揉木为耒"，《易》有之矣。"以火纪官，故为火师而火名"，《传》有之矣。……所以利济万世者，不惟医药一端。

这明明说的是神农一人而不及伏羲、黄帝。本来三皇之中，依据传说看来，神农是最有先医的资格的，全把三皇当作药皇

自易引起人们的怀疑。

章学诚对于药皇庙祀三皇之故曾有考证，道：

> 丙辰嘉庆元年、一七九六。四月二十三日，游于北城三皇庙，乃药肆公建，所谓药皇庙也。殿有孙端人编修所制碑文，其发端意谓神农《本草》当祀，而羲、黄于义无取。下云“有功于民，皆得通祀”，解释药王并祀三皇之义，殊属勉强。古圣孰非有功于民，必以羲、农、黄帝为医药祖耶？按神农有《本草》，而黄帝有《素问》、《灵枢》，安得谓黄帝于义无取。《礼记》“医不三世，不服其药”，孔《疏》引别说云：“黄帝《针灸》，神农《本草》，素女《脉诀》，不习此三世之书，不得服其药。”杭大宗谓郑康成以伏羲、神农，黄帝为三世；不知其何所本。孔氏《正义》盖不取《针灸》、《本草》之说。杭引郑说果有出处，则尤足为三皇医祖之证矣。然今《礼注》，郑氏并无羲、农、黄帝为三世之说，杭氏不知何所见也，俟考。章学诚《丙辰劄记》，嘉业堂刊本。按：是年先生在绍兴原籍。

孙端人以为羲、黄祀为医祖，于义无取，遂强为解释，谓有功于民的可得通祀。章学诚说神农有《本草》，而黄帝有《素问》、《灵枢》，则祀黄帝也颇有据。伏羲虽似无说，然而《礼记》“医不三世”之文如依杭世骏所引郑玄说，则伏羲正为三世之首，自亦当祀。

杭世骏的文章在他的《道古堂文集》里，卷二十三。题为《医三世说》。文云：

> 《记》曰：“医不三世，不服其药。”郑康成以伏羲、神农、黄帝为“三世”。孔安国序《尚书》，以“伏羲、神农、黄帝之书谓之《三坟》”。杜子春注《周礼》：“《连

山》，宓戏；《归藏》，黄帝。”王砯以《三坟》为言道，子春以《连山》、《归藏》为言《易》，而未有及于医者。神农尝百药，著《本草经》，而管、吕、晁错所引《神农之教》亦无有及于医者。唯王氏注《内经》，于《阴阳应象大论》引神农曰：“病势已成，可得半愈。”高保衡、林亿等校正《内经》，于《至真要大论》引神农曰：“药有君臣佐使以相宣摄合和，宜用一君二臣三佐五使，又可一君二臣九佐使也。”农之言惟此而已。伏羲无一言传于世。《内经》中言“上古”疑指伏羲，言“中古”疑指神农，则伏羲为一世，神农为二世也。《著至教论》，雷公曰“上通神农，著至教，拟于二皇”，二皇为羲、农，此在黄帝之世祖述羲、农之明证也。

间尝论之，凡为医者其术必有所授而其言必有可征。何谓术有所授？在自得师。《六节藏象论》，帝问何谓气，岐伯曰：“此上帝所秘，先师传之。”《移精变气论》“上古使僦贷季理色脉而通神明”，注引《八素经序》云：“天师对黄帝曰：‘我于僦贷季理色脉已三世矣。’”《刺法论》“岐伯曰：‘臣闻夫子言’”，注：“夫子者，祖师僦贷季。”夫曰“三世”，则在伏羲之世为私淑诸人。曰“闻”，则相传有此语而诵而闻之，非亲受业也。《灵枢经》：黄帝言“余闻先师有所心藏，弗著于方”，岐伯言“先师之所口传”。曰“心藏”，曰“口传”，似曾受业而藏之，而传之矣。不知此“先师”别是一人而得僦贷季之传者耶？若是僦贷季，则为祖师，岐伯不得受业也，而言“必则古昔，称先王”如是。何谓言有所征？《灵枢》：“帝问岐伯：‘夫子之问学熟乎？将审察于物而

心生之乎?'岐伯曰:'必有明法以起度数,法式检押,乃后可传。'是岐伯学之熟也。"二皇所遗经论至多,黄帝之世具在。有曰"《上经》",其言曰"夫道者上知天文,下知地理,中知人事,可以长久",《气交变大论》引之。有曰"《下经》",其言曰"胃不和则卧不安",《评热论》引之。又曰"筋痿者,生于肝使内也;肉痿者,得之湿地也;骨痿者,生于大热也",《痿论》引之。又有"《经论中》",《阴阳类论》引之,注以为"上古经之中也"。《疟论》"岐伯曰:《经》言'无刺熇熇之热,无刺浑浑之脉,无刺漉漉之汗'",又"《经》言曰:方其盛时必毁;因其衰也,事必大昌",此又泛言"《经》",不知其在上在下在中也。又有占候灵文,名《太始天元册文》,伏羲之时已镌诸玉版,神农之世鬼臾区十世祖始诵而行之,其言曰:"太虚寥廓,肇基化元,万物资始,五运终天,……"鬼臾区述之,见《天元纪大论》。……《九针》九篇,岐伯广之为八十一篇,见于《离合真邪论篇》。又有《刺法》,王砅注"今经亡";《评热论》云:"在《刺法》中。"……又有《脉法》,《五运行大论》引《脉法》曰"天地之变,无以脉诊",《经脉别论》注亦引《三世脉法》。又有《脉要》,其言曰"春不沈,夏不弦,秋不数,冬不涩,是谓四塞",《至真要大论》引之。……轩、岐之世,二皇之经论具在,帝虽生而神灵,岐伯虽审察于物而心生,未尝师心自用也……故能扳二皇而三之,跻一世于仁寿。……

这篇文章证明黄帝以前已有许多的医术和医书,而从雷公的"拟于二皇"之言看来,可证伏羲、神农俱为医学宗祖。可惜

这篇文章出在清朝，倘由元人做出，岂不为世祖、成宗添了许多立庙的理由；虞集们作《三皇庙记》，也不必尽说些空洞之谈了。清朝的朴学，哪得不使人佩服！不过，我们生在现在时代，观念又和他不同了；我们首先要问《黄帝内经》的著作时代。如果《黄帝内经》确是黄帝时作的，那么此中所引的医书医说当然可以推到伏羲、神农的时代。若不幸而竟是晚出的，那么杭氏的力量至多不过证明了在这书以前曾有过那些医书医说而已，同伏羲、神农还是发生不了什么关系。现在试查一查昔人的批评。宋陈振孙《直斋书录解题》说：

> 黄帝与岐伯问答。《三坟》之书无传，尚矣。此固出于后世依托。卷十三。

言下已不信为真书。清姚际恒在《古今伪书考》中更决绝地说：

> 《汉·志》有《黄帝内经》十八卷。《隋·志》始有《黄帝素问》九卷。唐王砅为之注。砅以《汉·志》有《内经》十八卷，以《素问》九卷，《灵枢经》九卷，当《内经》十八卷；实附会也。故后人于《素问》系以《内经》者非是。或后人得《内经》而衍其说为《素问》，亦未可知。……其书后世宗之，以为医家之祖。然其言实多穿凿；至以为黄帝与岐伯对问，益属荒诞。无论《隋·志》之《素问》，即《汉·志》所载《黄帝内外经》并依托也。……或谓此书有"失侯失王"之语，秦灭六国，汉诸侯王国除，始有失侯王者。予案：其中言"黔首"，又《藏气发时》曰"夜半"，曰"平旦"，曰"日出"，曰"日中"，曰"日昳"，曰"下晡"，不言十二支，古不以地支名时。当是秦人作。又有言"岁甲子"，古不以甲子纪年。言

“寅时”，则又汉后人所作。故其中所言有古近之分，未可一概论也。

照他所说，今本《黄帝内经》并非《汉·志》之旧，其凝固时代直延到唐。书中文字，早的可以到秦，迟则在汉后。这个见解是对的。我们看，《本病论篇》在《素问遗篇》内。有：

心为君主之官，神明出焉。神失守位，即神游上丹田，在帝太一帝君泥丸君下。

这岂不是唐朝人的话！至于《素问》后面的《灵枢经》，宋晁公武《郡斋读书志》云：

《灵枢经》九卷：右王砯谓此书即《汉·志》《黄帝内经》十八卷之九也。或谓好事者于皇甫谧所集《内经仓公论》中钞出之，名为古书也。未知孰是。卷十五。

就是杭世骏，虽曾用它来证明“医三世”之说，但也不肯信它是真古书。他在《灵枢经跋》中说：

《隋·经籍志》：“……《黄帝九灵》十二卷。”……王砯以《九灵》名《灵枢》。《灵枢》之名，不知其何所本。……余观其文义浅短，与《素问》岐伯之言不类，又似窃取《素问》之言而铺张之，其为王砯所伪托可知。自砯改《灵枢》后，后人莫有传其书者。唐宝应至宋绍兴，锦官史崧乃云家藏旧本《灵枢》九卷，……是此书至宋中世而始出，未经高保衡、林亿等校定也，孰能辨其真伪哉！其中“十二经水”一篇，无论黄帝时无此名；而天下之水何止十二！只以“十二经脉”而以十二水配，任意错举，水之大小不详计也。尧时作《禹贡》，九州之水始有名，湖水不见于《禹贡》；唐时荆、湘文物最盛，洞庭一湖屡咏歌于诗篇，征引于杂说，砯特据身所见而妄

臆度之耳。挂漏不待辨而自明矣。卷二十六。

这话也是不错的。《灵枢经》如其出得早，就不会有《九宫八风篇》第七十七。的太一行九宫了！原文见本篇第二十三章引。

这书的著作时代既已约略知道，我们可以再问：其中牵涉及伏羲的最坚强的证据是“拟于二皇”一语，这二皇究竟是谁？关于这一问题，我们已在前面第六章。讨论过，《淮南子》里也有二皇这个名词。我们曾说，从《楚辞》看来，像是东皇和西皇；但高诱因文中有“别为阴阳”之语，故以为阴阳之神。姚际恒批评《内经》，以为其中一部分的材料是秦、汉的。它同《楚辞》和《淮南子》的时代既相近，当然有使用同样的名词的可能。在那时，伏羲、神农尚没有跟“皇”字联合起来，就是到了高诱的时代也还没有打统账，怎能一见这“二皇”字样就知道是羲、农呢？杭氏用了伪孔以后的眼光来看秦、汉间的书籍，哪有对的道理！

杭氏又说：“《内经》中言‘上古’疑指伏羲，言‘中古’疑指神农，则伏羲为一世，神农为二世也。”这句话更不说不响了。《淮南子》里的“二皇”，从罗泌《路史》以来久说为天皇、地皇，见第二十章。而天皇、地皇常有和伏羲、神农并家的趋势，见第十六及二十八章。杭氏的解释还算有根据。至于当黄帝的时代，依照传说，距离羲、农之世尚不远，而他就要把伏羲定为上古，神农定为中古，叫他们一个人代表一个长时期，这似乎在道理上总说不过去。不见伏羲之前还有有巢、燧人等氏吗？伏羲已为上古，他们将称做什么古呢？而且把《内经》中此类的话搜集起来，也不见得恰和羲、农相配。例如：

帝曰：“上古圣人作汤液醪醴，为而不用，何也？”岐

伯曰："自古圣人之作汤液醪醴者以为备耳。夫上古作汤液，故为而弗服也。中古之世，道德稍衰，邪气时至，服之万全。"《汤液醪醴论篇》第十四。

这哪有羲、农的时代界线存在在里边！所以，他想用了《黄帝内经》的材料来建设三皇都为医祖的历史，这是不可能的。何况他还谬举了郑玄的话来解释《曲礼》中"医不三世"之文呢！

三皇都为医流的祖师，这是元代皇帝杜撰的事实，我们不必从古书里替他们圆谎。至于"医不三世"这句话，是不是可以用孔《疏》的别说或杭说去解释它，我们觉得文义甚明，也不必"道在迩而求诸远，事在易而求诸难"。

三皇从最高无上的统治阶级跌成了自由职业者，也算沦落得尽致了。从今以后，不知他们还要变些什么样子；也许同太一一样，就此没人理会了吧？我们写完这篇论文，真不胜升沉之感了！

补遗七则

自本文付印之后，时有朋好商量，或亦翻检有得，觉其颇应增加。可惜已经印成，无法添进。兹当全文刊竣，因集合这些新材料，作此补遗一篇。明知还是挂一漏万，总算可以少漏一些。他日续有所得，倘本文能再版，必仍补入。南旋省亲，即在后天，灯下匆匆，实在也写不好了！

顾颉刚。二五，一，八。

一

《史记·淮南衡山列传》记伍被言云：

徐福入海求神异物，还为伪辞曰："臣见海中大神言曰：'汝西皇之使耶？'臣答曰：'然。''汝何求？'曰：'愿请延年益寿药。'神曰：'汝秦王之礼薄。……'"

读此，知当时神仙家以"西皇"称中国皇帝，或更以"东皇"称海中的大神呢。

二

《太平御览》三四八引《太公兵法》云：

神后加四仲者以为明堂宫。时天一出游八极之外，行窈冥之中，日照其前，月照其后。当此之时，天一自持玉弩执法，丞相劾不道者。

这是一则仅存的天一故事。可惜古书失传的太多，否则本书中必可更写一章《天一和地一》了。

三

《汉书·礼乐志》所载《郊祀歌》，其《天马章》曰：

太一况，天马下。颜师古注："言此马乃太一所赐，故来下也。"

《天地章》曰：

合好效欢虞泰一。

扬雄《甘泉赋》曰：

配帝居之悬圃兮，象泰壹之尊神。

于是钦柴宗祈，燎薰皇天，招繇泰壹。

这些都是西汉词赋家笔下的太一。

四

马融《尚书注》云：

上帝，太一神，在紫微宫，天之最尊者。《经典释文》引。

可见到东汉之末，尚以太一为上帝。

五

《吕氏春秋·察今》云：

是故有天下七十一圣，其法皆不同，非务相反也，时势异也。

又《求人》云：

古之有天下也者七十一圣。……其所以得之，所以失之，其术一也。

当吕氏著书的时候，秦尚未统一，故知这“七十一圣”的数目是晚周时的古代总数。秦有天下，然后为第七十二代。但是《史记·封禅书》中记管仲的话，却为：

古者封泰山、禅梁父者七十二家。

即此可知这是秦人之说；但也说不定是汉人之说，因为连第七十二代已并入“古者”的数目里了。到汉则为第七十三代，故有“六十四民”之说，见本文第七章。《周官·小宗伯》，贾公彦《疏》云：

案《史记》云：“九皇氏没，六十四民兴；六十四民没，三皇兴。”

贾氏此语，不但杜撰《史记》，而次序亦全然颠倒。……孙诒让《周礼正义》云：

据董子说，九皇即帝之以远而迁者。……其所云

"下极其为民"，盖即谓六十四民也。以此推之，六十四民当在九皇之前。……又《管子·封禅篇》、《史记·封禅书》并云"古者封泰山、禅梁父者七十二家"。窃疑六十四民并五帝三王是为七十二代，皆列于郊号，《荀子·礼论篇》所谓"郊者，并百王于上天而祭祀之"者也。民，亦古帝王之号，郑《坊记注》云："先民，谓上古之君也。"刘恕引作"六十四氏"，盖谓即《管子·封禅篇》所云无怀氏，《庄子·胠箧篇》所云容成氏、大庭氏之属。然与董子说不合，恐不足据也。

孙氏此说能纠正贾《疏》的倒置、刘恕的误改，固甚精密，但他把六十四民并五帝三王为七十二代，则实为千虑之一失。他既知"六十四民在九皇之前"，为什么在七十二代里不算进九皇呢？他不知道"六十四民"乃是汉代的说法，如果"民——皇——帝——王"的系统在周代已有，就应改称为"六十二民"了。

六

《河图》、《洛书》，渊源颇远；本文所收，坠遗甚多。兹特补之如下：

(一)《墨子·非攻篇》云："河出绿图，地出乘黄。"

(二)《管子·小匡篇》云："昔人之受命者龙龟假，河出图，雒出书，地出乘黄。"

(三)《吕氏春秋·观表篇》云："事与国皆有征；圣人上知千岁，下知千岁，非意之也，盖有自云也。绿图幡薄，从此生矣。"

(四)《汉书·武帝纪》："元光元年……五月，诏贤良

曰：'朕闻昔在唐、虞……麟凤在郊薮，河、洛出图书。……'"

(五)《汉书·王莽传》录其《大诰》曰："《河图》、《雒书》远自昆仑，出于重野。"

按：读此知战国时称《河图》曰"绿图"，这名词汉以后就渐忘了。曾一见于《淮南子》，见本文第二十六章引。至于《河图》、《雒书》实物的显现，则在王莽时。因此想起。

(六)《史记·秦本纪》："燕人卢生奏录图书曰：'亡秦者胡也。'"

(七)《汉书·王莽传》："有丹书著石，文曰'告安汉公莽为皇帝。'"

(八)又："得铜符帛图于石前。"

(九)又："哀章……铜匮……图书皆书莽大臣八人。"

这种"图书"即是"《河图》、《雒书》"的变相。秦、汉时所作的豫言，无论是祯祥抑是妖孽，都用图画和文字合璧的方式来表示，然则《河图》与《雒书》应为一物的两面，正和近世的《推背图》一样。

七

魏了翁《古今考》卷一《高帝纪》条云：

人主自号皇帝，自秦政始，而汉因之；谥曰高皇帝，则亦因始皇帝之陋也。三皇、五帝称号，圣人未尝言；虽三王、五伯，亦未尝言。仅见于孟氏书，戴氏《礼》。……俗师强为差等，矜抗皇号于过高，而妄意帝称，羞与王伍。盖春秋时，吴、楚、越皆称王矣；至于战国，则齐、魏、韩、赵诸君亦称王。王号既卑，则强者不得不帝。于

> 是秦昭王称西帝，齐闵王称东帝，寻惧而皆去之。复称王。至秦政二十六年，遂兼皇帝之号。……汉初，大抵袭(?)秦以从民望，而于典章法度猥袭秦余，如“皇帝”之称最为固陋，亦因仍不改。……

这一段话，完全与我们的意见相同，可见这个问题在宋人眼光中已当如此说了。

翁 跋

去年暑假中，因为我正在编《道藏引得》，顾颉刚师便要我替他看一看他和杨向奎君合著的《三皇考》中和道教有关系的几章有否《道藏》中应补上的材料。后来他又给我阅读《三皇考》全文的机会，并且嘱我把读后的意见写出来。我对于这个问题未曾研究过，本来不配说什么，现在因感顾师的好意，大胆把我读后的一些肤浅见解写在这里，请顾师和读者们指正。

三皇和太一的关系从来没有人特别注意过，更没有人作过有系统的研究。顾师的《三皇考》算是第一次把这问题提出来，并且加以一番整理。顾师以为三皇之出现在前，太一和三一的出现在后，后者的发生是受了前者的影响。“三一是三皇的化身，泰一是泰皇的化身。本来三皇中‘泰皇最贵’，所以三一中亦以泰一为最贵了”。九章。三皇之所以能成立，就是因为它的背后，除了三统说以外，还有这个太一说的衬托。因为有了这种关系，三皇和太一便可以打成一片了，便可以说：“三皇是战国末的时势造成的，至秦而见于政府的文告，至汉而成为国家的宗教。”一章。对于这个关系的解释，我有些

不同的意见。我以为三皇最初在古籍出现的时候已经是古史系统中最高的一级了，它的成立最迟在战国时；太一是天神，它的具体化最迟在西汉初年。二者表面上虽然有些相似的模样，虽然有互相影映的可能，虽然后来因为受人的附会牵合发生了一些纠葛；而实际上二者的发生各有其背景，二者的演进各有其路线。一个在历史传说中活动，一个在天神领域里活动。所以讲古史的时候，三皇便被捧出来了；《庄子》和《吕氏春秋》中是这样，秦始皇时是这样，王莽时也是这样。讲到天神祀奉的时候，太一便出面了；西汉是这样，后来各代也是这样。所以"太一和三皇好像是回避似的：当太一势力高张时，不听得有人提起三皇；到王莽时，三皇又抬头了，太一却渐渐退让，终至于隐去了"。十四章。这可证明二者的势力范围是分得很清楚的。

然而为什么秦始皇时的三皇是天皇、地皇、泰皇，汉武帝时的三一也是天一、地一、太一？"泰皇最贵"，太一也是"天神贵者"？这中间到底有没有关系？有的话，怎样的关系？没有的话，怎样的各自发生？要解答这些问题，我以为要分两方面来说。

第一，我们先得研究一下三皇是怎样出来的。三皇的出来，我以为最少有两种原因：第一是皇号的成立。皇字，我们知道，最初多数是作形容词用的。后来在《楚辞》中见到用作天神的尊号：东皇、西皇。在《庄子》和《吕氏春秋》中见到用作人王的尊号。三皇、五帝。皇字由形容词变作名词的过程恐怕是语言文字变用的一般通则。本来形容词是用以形容名词的，但在形容词与被形容的名词合成一个名词的上面，再有别的约词（Modifier）的时候，被形容的那个名词往往可以

省去。例如："美人"是形容词"美"和名词"人"合成的一个名词，但"美人"上面加数词"三"或"五"的时候，我们往往只说"三美"、"五美"，把"人"字省了。"圣人"是形容词"圣"和名词"人"合成的一个名词，"圣人"上面加了"先"或"后"的时候，我们便也只说"先圣"或"后圣"了。久而久之，这些形容词便自己成为名词了。皇字的形容词与名词合成的名词，我们所知道的，有"皇祖"、"皇天"、"皇王"等；依据上面所说的通例，那么在"皇王"上面假使加了一个"三"字，岂不就成了"三皇"吗？皇字之所以由形容词变成名词，与"三皇"之所以出现，我想这是很可能的一种过程。然而这还不够，这最多只能说明"皇"字之成为名词与"三皇"一名出现的原因；三皇在古史系统中地位的确定还得有待于别种因素。战国是古史创造极盛的时期，有的称"三王、五霸"，有的进一步称"五帝、三王"，有的更进一步称"三皇、五帝"。大家谈古史总喜欢往上推，你说三王、五霸，我就说五帝、三王；你说五帝、三王，我就说三皇、五帝；我说的总要比你说的古。同时，那个时候社会上大多数的历史观念是退化的，越古越好，越近代越不成。所以三皇在当时古史系统中便居了最古最理想的阶段了。三皇的地位算是确定了，三皇是谁呢？这还有问题。

三皇的名号，我们第一次从李斯等的口里听到，原来所谓三皇是天皇、地皇、泰皇，而且泰皇是最贵的。对于这三个名号，第一第二是很明显的，比较简单；第三而又是最贵的泰皇就有问题了。从来对于泰皇的解释，普通有两种说法：一种认泰皇就是太昊，这显然是望文生义的附会，因为泰皇的泰和太昊的太相同的缘故。这种说法最少有一点讲不通。泰

皇假使是太昊，是一个古帝王的固定名称，为什么对于其他两个不采用同样的办法，也用两个固定名称，而偏要用那显然是理想化象征化的“天”“地”二字？还有一种说法，认泰皇等于人皇。持此说者有的不说理由，有的所举的理由不充分。参看第十九章。我的意见和这一种说法比较相近，但我不以为泰皇等于人皇；我以为泰皇的“泰”字当初根本就是“人”字，李斯等所说的就是人皇，并不是泰皇。有两种解释可以说得通：第一，天地人三者连系的思想在战国时已经很流行了。那时候人说话说到大道理的时候总喜欢拉上天地人来。在先秦的载籍中可以找到许多例子来：《易·系辞传》：“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”《老子》：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”二十五章。《孟子》：“天时不如地利；地利不如人和。”《公孙丑》。《吕氏春秋》：“始生之者天地；养成之者人也。”《本生》。又：“上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非可不可无所遁矣。”《序意》。这些例子可以证明那时候差不多各家的思想中都有天地人连系的观念了。有了这种观念，同时又有了三皇的古史系统，于是很自然的把这天地人三者的观念套上了三皇这个产生未久的空架子，成功了所谓天皇、地皇、人皇。本来他们对于古史就是很模糊的，五帝已经有些弄不清了，何况三皇，把天地人配上这个模糊的三皇，刚刚合式。同时，我们也可以解释为什么人皇假定泰皇是人皇。最贵。古籍中说人贵的很不少：《孝经·圣治章》：“天地之性人为贵。”《书》伪《泰誓》：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。”《列子·杨朱篇》：“人肖天地之类，怀五常之性，有生之最灵者也。”又《天瑞篇》：“荣启期曰：‘天生万物，惟人为贵；而吾得为人，

是一乐也。'" 人既然是最灵最贵的，那么"人"所理想化的人皇自然也是最贵的了。但是《史记》上明明写的是"泰"字，何以说就是"人"字呢？这又得有一个解释：古时"泰"、"太"、"大"三字是通用的，而"大"字古文像人形，并且有作人字用的。南唐徐锴《说文系传》大部："天大、地大，人亦大焉，象人形，古文人也。凡大之属皆从大。臣锴案：《老子》：'天大、地大、王亦大也。'古文亦以此为人字也。特奈反。"清钱坫《说文解字斠诠》大部："《系传》作古文人也，盖《古文尚书》亦以大为人字。"假使这一说果然靠得住，泰皇的泰很可能是由"大"古文人。转"太"，由"太"再转"泰"而成的。秦三皇当初是天皇、地皇、人皇，不是天皇、地皇、泰皇。这自然只是一个可能的假设而已。

那么汉武帝时的"天神贵者太一"和天一、地一、太一所合成的三一是从哪里来的？太一这个名称早就有了：道家把它用作道的名号；《楚辞》中发现它是东皇太一；到了汉武帝时便有人称它为"天神贵者"。顾师以为它之所以为"天神贵者"是因为它是最贵的泰皇的化身。但是太一名号的出现在秦三皇名号出现之前，秦三皇中最贵的又是人皇，假定上面的假定是对的。不是泰皇，太一之所以成为"天神贵者"原因当别有所在。太一本来是道家的最高最理想的道的名号，方士们受了道家的影响，把太一神化了，尊为天神。在玄学中太一是最高的道，做了天神，自然也得为"贵者"了。说不定这便是太一之所以为"天神贵者"的原因。至于三一，素来人都认它做天一、地一、太一三者所合成的一个名称。天一、太一在三一名称出现的时候，别地方也见过；地一除了当时一提外，一直至宋代十神太一出来的时候才再见。三一后来也少见；在道经中有"三一"这个名

词，但所谓三一是玄一、真一、太一，《道藏·洞真部·本文类·太上升玄三一融神变化妙经》。已经成为很玄妙的东西，已经不是天一、地一、太一了。我以为汉武帝时的所谓三一的发生和太一这个名称有极密切的关系。那时候太一的势力非常膨胀，地位显然是确定了；有一部分人眼看这种情势，同时又不能忘情于天地，由是便想把太一与天地拉在一起。太一的下一字是"一"字，那么在"天""地"之下也各配一个"一"字，岂不是就有了关系？这样便成功了很整齐的天一、地一、太一。太一的"一"有它的特别的历史背景，但"天""地"之下的"一"将作何解释？这显然是一个盲目的模仿。三一的产生便是这种盲目模仿的结果。我本来还有一种假设，我以为《史记·封禅书》中关于三一的几句应当念作："古者天子三年壹用太牢，祠神三：一天，一地，一太一。"按：《封禅书》于此段稍后有"又作甘泉宫，中为台室，画天地太一诸鬼神"，天地与太一连称，不作天一地一，或可为旁证。《汉书·郊祀志》把"神"字省了，或脱了，于是不能不于"三一"下断句，这样便铸成了三一和地一等名称。但《封禅书》中别的地方也有三一这个名称单独出现，我的假设自然推翻了。按：《汉书·郊祀志》大部分是根据《史记·封禅书》写成的；但今本《封禅书》，据《史记探源》又是录自《郊祀志》，此中纠葛，实在无从弄清。

谬忌说："天神贵者太一；太一佐曰五帝。"战国时候的人常说三皇、五帝。这中间有没有关系？太一佐的五帝是否即三皇、五帝的五帝？我以为这中间最少没有直接关系。三皇、五帝的五帝是古史中的五帝，尽管他们的人物没有确定，而在当时一般人的观念中，他们是有"礼义法度"和"地方千里"的人间帝王。他们是三皇以后的帝王，不是三皇的佐。太一佐的五帝是西汉初年所奉祀的五帝，是秦地原有白、青、黄、赤四帝再

加上汉高祖所补的黑帝而成的。太一未贵以前，五帝很有地位。五帝之所以降作太一之佐，和当时宗教情形有关系。当时各地方各派别的宗教竞争很厉害。五帝的势力大半在西方，太一的势力大半在东方。东方方士们要替他们的神太一争地位，便说太一是天神最贵的，五帝不过是太一的佐而已。方士们胜利了，太一果然升为最贵的天神，五帝只好屈为其佐了。这一次的调动和西汉一代的国家宗教都有大关系。

以上是我们对于秦三皇和西汉太一、三一的来源和它们发生经过的假设；至于后来它们各自演变的过程，和在这过程中它们所发生的关系，《三皇考》中有很精细的叙述，我没有什么意见。但是在它们演变的过程中有一件特别值得注意的事，那就是它们和道教的发生关系。三皇在道教中，除了花样更新奇地位更神秘以外，所关系还比较的小；惟有太一在道教中所占的地位实在太复杂了。它一方面在道教教理中居最高的地位；一方面在道教神的系统中，处处见得到它的名号。道教里面最主要的成分是道家以及阴阳五行的思想理论和中国自古以来的鬼神术数；而在这两方面，太一简直有负起贯通责任的能力。了解太一在道教中的地位，它与各方面的关系，是了解道教的门径之一。了解道教，它的吸收能力和溶化方式，又是了解中国文化的门径之一。《三皇考》引起了这个问题，也许是《三皇考》自身贡献以外的一个收获。

一九三五年一月十五日，于燕大蔚秀园，翁独健。

原载一九三六，一，《燕京学报专号》之八，

收入《古史辨》第七册时稍有校订，此后作者

在自藏本上又略有校订，均据以改正。

五德终始说下的政治和历史

一、五行说的起源

五行，是中国人的思想律，是中国人对于宇宙系统的信仰；二千余年来，它有极强固的势力。它在经典上的根据，为《尚书》的《甘誓》和《洪范》。这两篇中，都有“五行”字样，而《洪范》讲“水、火、木、金、土”的性质尤为显明。《甘誓》说是夏书，《洪范》说是商书；自有《书序》之后成为周书。夏、商之书既称引它，那么，它的起源当在夏、商之前了。所以《史记·历书》中就说：

黄帝考定星历，建立五行，起消息。

自有此记载，而五行遂确定为黄帝所建立。大家对于这一说，毫不发生问题。直至七年前，梁任公先生作《阴阳五行说之来历》，《东方杂志》二十卷十号。始对于这个向来信守的五行起源说有所怀疑；但他仍以为这一个名词是本来有的，不过到了战国时被人加上新的解释而已。所以这文的结论，是：

春秋、战国以前，所谓阴阳，所谓五行，其语甚希

见，其义极平淡。且此二事从未尝并为一谈。诸经及孔、老、墨、孟、荀、韩诸大哲皆未尝齿及。

此论既出，驳者甚多。四年之后，他的弟子刘节先生又作《洪范疏证》，《东方杂志》二十五卷二号。证明《洪范》一篇出于战国之末，其中所载的五行之说即是战国时驺衍一辈人的学说，比了任公先生承认《洪范》是箕子的话但无神秘色彩的更进一步。此说出后，不闻驳论。是不是我国的学术界已经把这个结论默认了呢？

我个人对于这个问题的见解，是十分赞成刘先生的。我以为五行之说如果真是黄帝传到夏、商，夏、商传到秦、汉，则五行思想早已有了强固的基础，孔、孟、老、庄们著书立说，纵然不积极提倡，也必于无意中流露出一些以五行为信条的时代色彩。即使他们不但不愿提倡，而且有意打破这个社会信条，则更当提出了这个问题而加以攻击。我们看，汉儒生在以阴阳五行为信条的社会里，便没有不受阴阳五行说的浸润的，阴阳五行即是他们的思想的规律。到了魏、晋，玄学起来了，王弼们就对于这些术数公然攻击了，把术数的大本营的《周易》也讲成非术数了。可见在一种时代意识之下，无论什么人对于它都脱离不了关系：普通人无思无虑，只有全盘承受；聪明的人或把它说得更精密些，或用了自己的见解改变它的面目，或则不满意它而起作反抗的运动。假使五行之说早从黄帝时传下来，则到商、周时已有久远的历史，早该起了巨大的影响，为什么我们在商代的甲骨文字里找不到它的痕迹呢？为什么我们在东、西周的文籍《尚书》、《周易》、《诗经》等。里，除了《甘誓》和《洪范》之外，也找不到它的痕迹呢？为什么我们在诸子书如《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》等，

里也找不到它的痕迹呢？黄帝传了下来，经历夏、商、周不曾发生影响，而一到秦、汉便在社会上大活动起来，这是什么道理？

如果有人驳我，说：《尚书》中《甘誓》和《洪范》既说到五行，是五行之说在夏、商的文籍里已有征了。《墨子》书中有“五行无常胜”及“帝以壬癸杀黑龙于北方”的话，是五行之说在诸子书中又有征了。为什么你说从黄帝至商、周不发生影响呢？我说，《洪范》为伪书，刘先生文中已讲明了。《甘誓》这一篇，记与有扈战于甘的事，但这一件事，《墨子》以为禹，《书序》以为启，《吕氏春秋·先己篇》又以为是夏后相，可见这事在秦、汉间还是一种没有凝固的传说。至文中所云“威侮五行，怠弃三正”，五行与三正对举，简直是汉人的易服色，改正朔的论调。试问夏为寅正，商才改用丑正，周才改用子正，无论伐有扈的是谁，总是夏王，那时尚没有商、周二正，他的誓师文中怎么已说了“三正”呢？就算照了董仲舒们的曲解，说建寅、建丑、建子三种历法是夏以前本来有的，夏、商、周三代不过顺了三统的次序循环沿用，但是夏王用的只是寅正，有扈氏如有不奉正朔之罪也只能讨伐他的怠弃寅正，怎能说“怠弃三正”而强迫他连过去及未来的丑正、子正也一齐奉守了呢？所以这种不合理的话实在使人看了好笑，前代的经师无论怎么样替它圆谎总是圆不拢的。

《甘誓》始引于《墨子》，我们只能把它与《墨子》看成同时代的东西。《墨子》这部书是什么时候著作的呢？我以为不是在战国末，便是在西汉初。第一，它里边称“子墨子曰”，足见是墨子后学者所作而非墨子自作。第二，自《尚

贤》、《尚同》至《非乐》、《非命》，皆为上中下三篇，字句小异而大旨无殊，俞樾以为是相里、相夫、邓陵三家相传之本，后人合以成书，见《墨子间诂序》。这个假设很可信，故《墨子》一书自当在"墨分为三"之后。第三，书有篇题是很后的事，自《诗经》以至《论语》、《孟子》，皆摘篇首数字为题，直至《荀子》始立了题目做文章；《墨子》亦然，足见此书不能出于《荀子》以前。第四，墨家的衰息由于汉景、武时的诛杀游侠，今所传的《墨子》书是从《七略》著录的本子传下来的，是墨家绝了之后的一个本子；章学诚《言公篇》说古人书无私著，为某家之学者往往附衍其说于某家的书的后面，这是一个很精确的观察；今所传的《墨子》书出于汉代，其中有些汉代人所附衍的东西也无足怪。有此四个理由，故吾以为墨子中有几处说到"五行"，并不是在墨子生时已有此说，乃是因为《墨子》的书没有凝固，而战国之末五行说很风行，至汉更盛，那时的墨学者便把这时代思潮糁入《墨子》中去了。

综上所说，《甘誓》、《洪范》、《墨子》们在传说中的著作时代与实际的著作时代俱不相应。它们虽都说到五行，但都不足为五行说起源甚早之证。

此外，在《国语》和《左传》中，也屡见"五行"字样。如：

> 地之五行，所以生殖也。《国语·鲁语》上，记臧文仲语。
>
> 则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声。《左传》昭二十五年，记子太叔语。
>
> 天有三辰，地有五行。昭三十二年，记史墨语。

似乎是春秋时人也常用这一个名词。但《国语》和《左传》实

出于战国时人的撰述，又加以汉人的窜乱，性质复杂，有待于我们的分析者正多，决不能径看作春秋时代的史料。我们只该存疑。然则，五行说是什么时候起来的呢？最可依据的材料还得算《荀子》的《非十二子篇》。其文云：

略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解；案饰其辞而祇敬之曰："此真先君子之言也！"子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世：是则子思、孟轲之罪也！

这段话的是非先不必讲，至少它已告给我们几件事情：（一）在荀子时已有五行之说了；（二）从荀子眼光看来，这五行说是案了往旧之文或传闻，杜造出来的，其说甚僻违，甚幽隐，甚闭约；（三）这班人造了五行说之后，骗人道，这是真正的孔子和子游的话；一般的俗儒就受而传之了。

所可怪的，他说五行说是子思所倡，孟轲所和。子思书虽不传，不知其果倡是说与否，但孟子的书具在，哪有一丝一毫的五行气息？荀子这样说，不是错怪了他吗？这个疑案，我以为可用《史记》的《孟子荀卿列传》中所记驺衍的事实来解决：

驺衍睹有国者益淫侈，不尚德，若大雅整之于身，施及黎庶矣，乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始大圣》之篇，十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……称引天地剖判以来，五德转移，治

各有宜，而符应若兹。……然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施；始也滥耳。王公大人初见其术，惧然顾化；其后不能行之。

这一段文字也告诉我们几件事情：(一）驺衍因为一班王公大人淫侈而不尚德，以致不能施及黎庶，故深观阴阳消息而作怪迂不经之说，使得他们听了惧而修德；(二）他的历史学说有两种：其一，从黄帝推上去，推到天地未生；其二，从天地剖判以来到当世，用了五德转移之说，说明各代的符应及其为治之宜。这两种学说，如果我们代他定个名目：前者应名为“宝塔式的历史观”，后者应名为“螺旋式的历史观”。他的书有十余万言之多，实为战国时一大著作。

在这一段里，“阴阳消息”的字样出现了，“五德转移”的字样也出现了。驺衍是荀子以前人，他的学说在当时是很流行的，他的学说是以阴阳五行作基础的，他的学说是“滥”，是“怪迂”，是“闳大不经”，有类于“僻违”、“幽隐”、“闭约”的，为什么《非十二子篇》里不一提他的名字呢？

我很疑驺衍亦儒家。他的学说归本于“仁义节俭，君臣上下六亲之施”，此其一。《〈史记·平原君传〉集解》引刘向《别录》，有驺衍论“辩”一节，适之先生以为完全是儒家的口吻，与荀子论辩的话相同，《中国哲学史大纲》卷上，页三六〇。此其二。《史记》以他与孟子、荀卿合传，此其三。西汉儒者如董仲舒、刘向等的学说与他极相像，此其四。

如果这个推论不错，我敢作一假设：《非十二子》中所骂的子思、孟轲即是驺衍的传误，五行说当即驺衍所造。战国时，邹与鲁接壤，邹与鲁又并包于齐。邹、鲁之间为儒学中心，故《庄子·天下篇》有“其在于《诗》、《书》、《礼》、

《乐》者，邹、鲁之士，搢绅先生多能明之”的话。鲁学风被于齐，齐遂成为儒学大支，故西汉立学，《诗》有《鲁诗》，又有《齐诗》，《论语》有《鲁论语》，又有《齐论语》。我们研究战国文化，当把鲁、邹、齐三国看作一个集团。孟子是驺邹。人。驺衍以驺为氏，当也是驺人。《史记》上写他为齐人，或他由驺迁齐，或他以驺人久居于齐，故有此说，均未可知。《史记》言“驺衍后孟子”，或驺衍闻孟子之风而悦之，剌取其说以立自己的主张，观其言仁义、言六亲可知。不过那时的齐国人说话是很浪漫的，《孟子》上有“齐东野语”，《庄子》上有“齐谐”，《史记》上有“燕、齐海上之方士”。驺衍是齐彩色的儒家，他把儒家的仁义加上齐国的怪诞，遂成了这一个新学派。给人传讹，即以驺衍之说为孟子之说，因以驺衍的五行说为孟子的五行说。又因孟子受业子思之门人，《史记》说。遂又以孟子的五行说为子思的五行说。于是荀子遂有“子思倡之，孟轲和之”的话。此等事情，在现在看来固然荀子太糊涂，或者可说荀子必不至这样糊涂；但在当时，则口说之力甚强而笔札之用颇弱，孟子与驺衍因地方的接近和思想的一部分类同，因而在传说中误合为一人，也是很可能的。

以上的话是本篇的引论，只希望把“五行说起于战国的后期”，“驺衍是始创五行说的人”这两个意思略略说明。但驺衍的书既无传，五行说的材料又太少，我不敢确实断说五行说必是战国后期起的。我以为零碎的五行思想是久已有的，但或少于五数，如秦国有白、青、黄、赤四帝之祠。或多于五数，如《左传》文七年，郤缺引《夏书》，释之曰：“水、火、金、木、土、谷，谓之六府。”并不曾有严整的五行系统。《非十二子》中既说“案往旧造说”，则一方面是“按旧”，一方面是“造说”可知。驺衍

凭借了往旧的五行思想，即古代人把宇宙事物分类的思想。自己造出整整齐齐的一大套五行说，用之于历史上，说明历代的符应及其为治之宜，这是很可能的事。所以五行思想的起源，我们虽不能知道，而五行学说的起源则我们不妨作此假设。

以下的文字，专讨论驺衍的五德转移说及其在政治上和历史上所发生的影响。

二、驺衍的略史及其时代

驺衍的事实，除了《史记》之外竟很不易找到，《史记》记他的事又十分错乱。《孟子荀卿列传》道：

> 驺衍，后孟子。……驺子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业；筑碣石宫，身亲往师之。其游诸侯，见尊礼如此。……自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主。……驺衍之术，迂大而闳辩；奭也，文具难施，淳于髡久与处，时有得善言：故齐人颂曰"谈天衍，雕龙奭，炙毂过髡"。

《史记集解》引刘向《别录》云：

> 驺衍之所言五德终始，天地广大；尽言天事，故曰"谈天"。

又《魏世家》云：

> 惠王数被于军旅，卑礼厚币以招贤者，驺衍、淳于髡、孟轲皆至梁。

又《燕召公世家》云：

燕昭王于破燕之后即位，卑身厚币以招贤者。谓郭隗曰："齐因孤之国乱而袭破燕；……诚得贤士以共国，以雪先王之耻，孤之愿也。先生视可者得身事之。"郭隗曰："王必欲致士，先从隗始。况贤于隗者，岂远千里哉！"于是昭王为隗改筑宫而师事之。乐毅自魏往，驺衍自齐往，剧辛自赵往；士争趋燕。《燕策一》语略同。

又《平原君虞卿列传》云：

平原君厚待公孙龙，公孙龙善为坚白之辩。及邹衍过赵，言至道，乃绌公孙龙。

《史记集解》于此条下引刘向《别录》云：

齐使邹衍过赵，平原君见公孙龙及其徒綦毋子之属，论白马非马之辩，以问邹子。邹子曰："不可！彼天下之辩有五胜三至而辞正为下，辩者别殊类使不相害，序异端使不相乱，杼意通指，明其所谓，使人与知焉，不务相迷也。故胜者不失其所守，不胜者得其所求，若是，故辩可为也。及至烦文以相假，饰辞以相惇，巧譬以相移，引人声使不得及其意，如此害大道。夫缴纷争言而竞后息，不能无害君子。"坐皆称善。

是邹衍曾与梁惠王、燕昭王、赵平原君发生过宾主的关系。适之先生驳之云：

这几句话很不可靠。平原君死于西历前二五一年，梁惠王死于前三一九年，此据《纪年》；若据《史记》，则在前三三五年。梁惠王死时，平原君还没有生呢。《平原君传》说驺衍过赵，在信陵君破秦存赵之后，前二五七年。那时梁惠王已死六十二年了，若依《史记》则那时惠王已死了七十八年。燕昭王已死二十二年了。《史记集解》引刘向《别录》也有驺

衍过赵见平原君及公孙龙一段，那一段似乎不是假造的。依此看来，驺衍大概与公孙龙同时。《中国哲学史大纲》卷上，页三五六。

读了这一段话，可知驺衍与燕昭王尚可并世，而与梁惠王则必不能相及。所以致误之故，我以为也和《荀子》书中致误的原因一样：驺衍和孟轲两个人，因籍贯的相近和学说的一部分相同，给人弄糊涂了。驺衍的五行说可以算做孟轲的，孟轲见梁惠王的故事也就算做驺衍的了。

燕昭王立于公元前三一一年，信陵君破秦存赵在前二五七年，两事相距五十四年，似乎驺衍在社会上活动的时间不会这样长久。我们姑且假定他游燕的时候不是在昭王初立时吧。如此，他的著书立说的时代当在公元前三世纪的前半世纪。

在这半世纪中，战国的时势有没有重要的变动？有的，是帝制运动。战国时的国君，老想升级。晋之三家，齐之田氏，本来是世卿，到公元前四〇三——三八六年，先后列为诸侯了。秦、宋本来是诸侯，齐、韩、魏、赵是刚由世卿升作诸侯的，因为他们的国势驾于一般诸侯之上，到公元前三三四——三一八年，先后称王了。在这些国家之中，有的国势日益发展，又驾于诸王之上了，又想升级了。人世上的位号，到了王已经登峰造极。现在再想升级，有什么更高的位号呢？有的，是上帝的帝。于是这特别强盛的国便要自称为帝以压抑诸王而有以下的事情发生：

（一）秦昭王十九年前二八八。十月，秦昭王自为西帝，而使魏冉至齐，致东帝于齐湣王。不久，苏代自燕入齐，劝湣王除帝号，使天下爱齐而憎秦。湣王从之，复为王。十二月，

秦亦复为王。见《战国策·齐策四》及《史记·秦本纪》、《田敬仲完世家》、《六国表》。

（二）燕昭王二十六年，前二八六。齐湣王灭宋。苏代遗燕昭王书，劝昭王说秦，以秦为西帝，赵为中帝，燕为北帝，立为三帝以令诸侯：韩、魏不听则秦伐之，齐不听则燕、赵伐之。昭王善其书，召苏代，与谋伐齐。二十八年，前二八四。竟破齐，湣王出走。《燕策一》及《六国表》。

（三）赵孝成王九年，前二五七。秦围赵邯郸。魏王使辛垣衍因平原君谓赵王曰："秦所以急围赵者，前与齐湣王争强为帝，已而复归帝，以齐故。今齐〔视〕湣王已益弱，方今惟秦雄天下。此必非贪邯郸，其意欲求为帝。赵诚发使尊秦昭王为帝，秦必喜，罢兵去。"鲁仲连适游赵，劝止之。会魏公子无忌救赵击秦，秦军引而去。见《赵策三》及《史记·鲁仲连列传》。

这三件事相距不过三十一年，都在秦昭王的世里。当昭王初年，齐国甚强，故昭王自欲为帝，犹必以东帝送给齐湣王。除齐之外，燕、赵亦均不弱，故苏代劝燕伐齐，即以北帝歆动燕王，而欲他以中帝送给赵，以西帝送给秦。到昭王晚年，秦为惟一的强国了，故昭王伐赵，求为帝；而魏王亦劝赵尊秦为帝。在那时，不必把帝分成东西中北了，寰宇之中只能有一个帝了。

在西元前三世纪的前半世纪中，帝制运动是一件最大的事，因为帝制定了，就立刻开展一个新局面了。我很疑心五帝之说，《帝典》之文，都是在这个时代中应时而生的；此事说来话长，暂且按下。

驺衍的时代，正是帝制运动的时代。驺衍的居地，正是

东帝齐。和拟议中的北帝燕。的国家。驺衍的思想，则是讲仁义礼乐的鲁文化和夸诞不经的齐文化的混合物。有了这三种环境，于是五德终始说就产生了！五德终始说没有别的作用，只在说明如何才可有真命天子出来，真命天子的根据是些什么。至驺衍创立此种学说的用意，或在警诫当时国君，以为如果没有真命天子的根据时切不可存着干求天位的非分妄想，也未可知。

五德终始说是一种命定论，自是儒家承受传统思想，重视天命的结果。说“时日曷丧，予及汝皆亡”，说“有夏多罪，天命殛之”，《汤誓》。说“我生不有命在天”，《西伯戡黎》。说“有命自天，命此文王”，《大明》。究竟两方面的话还是抽象的。惟有五德终始说，却是一种极具体的天命的律法。要是这一说在墨子的世里已存在，那么，《非命篇》中一定大驳而特驳了。现在没有，足见这是驺衍凭空想出来的。

他的学说，除了这最有名的五德终始说外，还有“大九州说”也曾发生过大影响。《史记·孟子荀卿列传》云：

> 先列中国名山、大川、通谷、禽兽、水土所殖、物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。……以为儒者所谓“中国”者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州；赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也；于是有“裨海”环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃谓一州。如是者九，乃有“大瀛海”环其外，天地之际也。

这是他大胆的对于世界的想像，他这想像比了我们现在实在知道的世界还要大。大概他生在齐国，那时海上交通必已发

达，他听到一点海外状况，就“举一反三”，画出这样一幅伟大的地图来。《尔雅·释地》及《列子·汤问》都称中国为“齐州”、恐因那时海上交通的中心在齐、故海外民族就以齐州称全中国。这大九州的名号，《史记》只记了一个神州，但《淮南·地形训》全记下了：

> 东南神州，曰农土。正南次州，曰沃土。西南戎州，曰滔土。正西弇州，曰并土。正中冀州，曰中土。西北台州，曰肥土。正北济州，曰成土。东北薄州，曰隐土。正东阳州，曰申土。

《后汉书·张衡列传》中载其所作《思玄赋》，中有句云“越卬州而愉敖”，章怀注引《河图》云：

> 东南神州，曰晨土。正南卬州，曰深土。西南戎州，曰滔土。正西弇州，曰开土。正中冀州，曰白土。西北柱州，曰肥土。北方玄州，曰成土。东北咸州，曰隐土。正东扬州，曰信土。

这两个名单虽文字间有出入，大体还是相同，“神州”都是其中的一州，可信为驺衍的遗说。所不可解者，正中的冀州，正东的扬州，都是《禹贡》中的小州，为什么也厕在这大九州里呢？古籍无存，只得存疑。自从他有了这种学说，使得中国人的胸襟为之扩大了许多，可以说是他的好影响。

他这个人，真是有绝大能力的。谈天、说地，已使人舌挢而不能下了。然而他还有许多特殊的本领。据书上的材料看来，似乎他对于医药和音乐都有成就。《汉书·刘向传》云：

> 淮南有《枕中鸿宝苑秘书》及邹衍《重道延命方》，世人莫见。而更生父德治淮南狱，得其书。更生幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成。

这《重道延命方》如果不是一部假托的书，那么，我们可以

说，他是一个兼长方技的人。《列子·汤问篇》说：

郑师文弃家从师襄游。……于是当春而叩商弦，以召《南吕》，凉风忽至，草木成实。及秋而叩角弦，以激《夹钟》，温风徐回，草木发荣。……师襄乃抚心高蹈曰："微矣子之弹也！虽师旷之《清角》，邹衍之吹律，亡以加之。"

师襄的话当然不真，因为他是孔子同时人，无论如何不能下见邹衍。但《列子》的作者或者有所依据。张湛注云：

北方有地美而寒，不生五谷。邹子吹律暖之而禾黍滋也。

这是同样地不知其出处的。如果真有这回事，他在音乐上又有奇迹了。

三、驺衍的五德终始说

《史记·驺衍传》说：

称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。……作《主运》。

这是记载五德转移说这里称做"转移"，《封禅书》及《始皇本纪》则称做"终始"。的起点。在那条上，已说明五德转移说是驺衍创造的。他作的书有《主运》。这篇书已失传，幸《史记集解》引有如淳的注：

今其书有《主运》，五行相次转用事，随方面为服。

读此，可知《主运》即是说明五德转移之说的。五德，为得到五行中的某行而成天子者的所据之德。五行以次循环，以次用事，终而复始，得到五德的天子也跟着它循环，跟着它

用事，终而复始。哪一行用事那时的人所穿的衣服也当跟着这一行的颜色而改变。

《史记·封禅书》又说：

> 自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运。及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。……驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术按，上言燕有宋毋忌等为方仙道，故此与齐之驺衍合言之。不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。

读了这一段，可知他的学说的结果是很坏的。他的目的原在警诫有国者的淫侈及其对于天子之位的希冀，但反使一般方士可以利用了他的学说以为阿谀苟合的资料。这是他想不到的。他"论著五德终始之运"，《集解》又引如淳曰：

> 今其书有《五德终始》，五德各以所胜为行。

又《〈文选·魏都赋〉注》引《七略》曰：

> 邹子有《终始五德》，从所不胜；土德后木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。

则他的五德说是以"土、木、金、火、水"相次转移的，其转移的次序是照着五行相胜的原理规定的。因为木克土，故木继土后；金克木，故金继木后。……换言之，新朝之起必因前朝之德衰，新朝所据之德必为前朝所不胜之德。这是他的中心思想。

战国时的人本来常在豫备新王的出世。墨家鼓吹尚贤和尚同，就是希望天下道德最好的人作地位最高的人。孟子汲汲劝时王行仁义，施王政，就是要时王实现孟子的理想去取得天下。现在驺衍有这个新学说发表，使得时君知道：如要做成天子，定要在五德中得到符应，才可确实表示其受有天

命。这个学说的意义最简单，最能吸收智识薄弱的人的信仰，所以它的势力便一日千里了。

驺衍的著作，《汉书·艺文志》上著录了两部：

1.《邹子》四十九篇，

2.《邹子终始》五十六篇。

他的书共有一百零五篇之多，关于这个五德问题的议论必极详细。可惜从《隋书·经籍志》以下就不著录了。失传的缘故，当由谶纬的禁绝。因为谶纬是导源于驺衍一派的思想的，末流既不胜其弊，遂连这位老祖师的遗书也连根拔去了。他的书虽失传，犹幸《吕氏春秋》中保留了一鳞片爪。《荡兵篇》云：

> 黄、炎故用水火矣，共工氏固次作难矣，五帝固相与争矣，递兴废，胜者用事。

这"递兴废，胜者用事"一语，就是五德终始说的骨干。但此文太短，说得较详尽的是《应同篇》。文云：

> 凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。
>
> 黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰："土气胜！"土气胜，故其色尚黄，其事则土。
>
> 及禹之时，天先见草木秋冬不杀。颉刚按：此句以下文例之，应为"天先见木，草秋冬不杀"，后人未得其句读，遂误倒为"草木"耳。禹曰："木气胜！"木气胜，故其色尚青，其事则木。
>
> 及汤之时，天先见金，刃生于水。汤曰："金气胜！"金气胜，故其色尚白，其事则金。
>
> 及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社。文王曰："火气胜！"火气胜，故其色尚赤，其事则火。

这一段话，与《史记》所谓"五德转移，符应若兹"，如淳注

所谓“五行相次转用事，随方面为服”，《七略》所谓“终始五德，从所不胜：土德后木德继之……”的话完全符合。故虽录入《吕氏春秋》，仍可信其为驺衍的学说。在这一段话里，我们可以知道：驺衍的两种历史论，第一种是从黄帝推上去的，第二种是从黄帝推下来的；这两种历史论虽都为他所创造，实际上乃不发生关系，他没有把天地未生至黄帝的前一代加入这五德的组合里。又他的五德终始说所支配的时代是很短的，夏以上只有黄帝一德，五帝当已尽数纳入黄帝的德中。自从黄帝到周，也仅有四代，占了四德。他虽说“五德终始”，但第一次的终始中还缺了一德，哪里说得到“终而复始”。

这缺着的一德是什么呢？《应同篇》又说：

> 代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。

这是推测未来的天子所据的德运的。因为周是火德，灭火者水，故代周者必为水德。他说，水德的符应现在虽尚未显现，但因代火者必为水，故天“且”先见水气胜了；得着这水德的人，其服色是应当尚黑的，其政治是应当照着水德的方式做的。可惜他所定的五德的政治的方式，现在已看不到了。

驺衍是后于孟子而作燕昭王师的，《史记》中说他在燕作《主运》，此说如信，他倡此说时约当公元前二九〇至二八〇间。那时周室尚存，他自当有这般推测。但《吕氏春秋》作于秦始皇八年，前二三九。那时东、西周都亡了，火德已销尽了，灭火者秦。之为水德已可确定了，为什么这部书里还只说“代火者必将水”呢？为什么水德的符应还不肯出来呢？

这个问题，以我猜测，或有下列的情形。一，《吕氏春秋》钞录《邹子终始》之文，未加润色。二，那时六国未灭，

秦虽灭周，尚未成一统之功，那时人对于天子的观念和商、周人不同，一定要统一了所有的土地才算具备了天子的资格，看《禹贡》的分列九州、五服可知，故《吕氏春秋》不即以灭周的秦为水德，亦不为秦寻出水德的符应。

《汉书·严安传》引邹子之言曰：

> 政教文质，所以云救也。当时则用，过则舍之，有易则易也。故守一而不变者，未睹治之至也。

这所谓“变”，就是随着五德之运而流转。这是他的理论的仅存者。至于“政教文质，所以云救”，更是后来董仲舒、司马迁们常说的话了。

他的五德说，在朝代递嬗之外还有月令的意义。《周礼·夏官》司爟“掌行火之政令，四时变国火以救时疾”，郑玄注云：

> 郑司农众说以鄹子曰：“春取榆柳之火；夏取枣杏之火；季夏取桑柘之火；秋取柞楢之火；冬取槐檀之火。”

春夏秋冬本来是四时，他别“季夏”于“夏”之外而为五时，足见其用五行说分配。案《论语·阳货篇》有“钻燧改火”一语，何晏《集解》云：

> 马融云：“《周书·月令》有‘更火’之文：春取榆柳之火；夏取枣杏之火；季夏取桑柘之火；秋取柞楢之火；冬取槐檀之火。一年之中，钻火各异木，故曰‘改火’也。”

马融虽引《周书》，说与驺衍一致。皇侃《疏》云：

> 改火之木随五行之色而变也。榆柳色青，春是木，木色青，故春用榆柳也。枣杏色赤，夏是火，火色赤，故夏用枣杏也。桑柘色黄，季夏是土，土色黄，故季夏用

桑柘也。柞楢色白，秋是金，金色白，故秋用柞楢也。槐檀色黑，冬是水，水色黑，故冬用槐檀也。

照他所说，五行的意义更明显。但有一可疑之点，就是：他的朝代递嬗说本来用“土、木、金、火、水”为次的，为什么到了这段文里要改用“木、火、土、金、水”为次呢？对于这个问题，贾公彦《周礼疏》直斥皇侃的话为不成立。他道：

言春取榆柳之等，旧师皆以为取五方之色同，故用之。今按：枣杏虽赤，榆柳不青，槐檀不黑，其义未闻。

那么，邹衍“更火”之说究竟用的是哪一种五行系统，当然无法断定。我们只能从郑众的引文中知道他曾有这样的分配而已。

四、秦的符应及始皇的改制

秦始皇二十六年，前二二一。秦初并天下，令丞相御史道：

寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱，赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定。今名号不更，无以称成功，传后世。其议帝号！

于是定帝号为皇帝，天子自称曰朕，命为制，令为诏，除谥法。

秦始皇初做皇帝，高兴得很，一切制度都要改变，以建立开国的盛大规模。驺衍的为真命天子作鼓吹的学说创造了六十余年，到这时逢着应用的机会了。所以《史记·封禅书》说：

驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故

始皇采用之。

又说：

秦始皇既并天下而帝，或曰："黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银自山溢。周得火德，有赤乌之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。"

把这两段文字合看，可见所谓"或曰"即是"齐人"的说话。他的话与《吕氏春秋》所记载的符应大略相同，试作一比较表如下：

五德	吕氏春秋		封禅书	
	帝王	符瑞	帝王	符瑞
土	黄帝	大螾大蝼见	黄帝	黄龙地螾见
木	禹	草木秋冬不杀	夏	青龙止于郊、草木畅茂
金	汤	刃生于水	殷	银自山溢
火	文王	赤乌衔丹书集于周社	周	赤乌之符

在这个表里，四代的符应有半数相同。差异得最显著的，是商的符应，一方面说刃自水生，一方面说银自山溢。但这没有什么大关系。有关系的，乃是黄帝多了一个黄龙，夏多了一个青龙，颇有以龙为君象，以君之德为龙之色的样子。说起了这事，使我们回忆到《易·文言传》上的话：

见龙在田，利见大人，君德也。

飞龙在天，乃位乎天德。

它也以龙为君象，和这符应自然有些关系。又《始皇本纪》云：

三十六年，……秋，使者从关东夜过华阴平舒道，有人持璧遮使者曰："为我遗滈池君。"因言曰："今年祖龙

死。"使者问其故，因忽不见。

这个豫言是以"祖龙"暗射"始皇"的，祖等于始，龙等于皇，其以龙为君象的意义也很显明。至于五色之龙，《墨子·贵义篇》上也有：

帝以甲乙杀青龙于东方；以丙丁杀赤龙于南方；以庚辛杀白龙于西方；以壬癸杀黑龙于北方。

可见《封禅书》中齐人所言之符瑞虽和《吕氏春秋》不同，但在五行的方式上原是应当如此，也没有什么奇怪。

可恨我们的头脑太会怀疑了！我们记得，《周语一》云：

昔夏之兴也，融降于崇山；其亡也，回禄信于聆隧。

祝融与回禄都是火神，而终始为夏的国运的征兆，那么，禹为什么不以火德王呢？我们又记得，"汤有七年之旱"，这是古书里最多提起的。《大雅·云汉》云："旱既太甚，……赫赫炎炎"，又云"旱魃为虐，如惔如焚"，旱和火太有关系了，为什么汤不为火德呢？还有，周的赤乌固然是火德的符瑞，但《墨子·非攻下篇》不曾说吗：

反商之周，天赐武王黄鸟之旗。《北堂书钞》引《随巢子》文同。

何以武王不居了土德呢？这样说来，这些帝王的符瑞不免出于作者的"单相思"了！

最可注意的，乃是说秦的水德之瑞由于秦文公获黑龙。《吕氏春秋》里仅说将来的天子应为水德，在他出世的时候，天必先见水德之瑞。到秦始皇即天子位时，说者根据了这一义而推秦为水德，又根据了"水色黑"及"龙为君象"而说其所获水德之瑞为黑龙，这都在意想之内。所不可解者，这个水德之瑞乃不为秦始皇所得而为秦文公所得。《吕氏春秋》

所记的得着符瑞的人是黄帝、禹、汤、文王，足见五德之瑞即应于受命之王的本身。《封禅书》这段话除了黄帝之外，说夏，说殷，说周，不实指其人，已属模棱；而于秦乃实指了秦文公，既不举初封的秦仲，又不举成大功的始皇，只归之于一个普通的先公，这件事颇值得研究。

按《史记·十二诸侯年表》，秦文公立于周平王六年，前七六五。卒于桓王四年，前七一六。凡享国五十载。《年表》中文公事实，仅有十年作鄜畤，十九年作陈宝祠两事。《秦本纪》中，除了这两件事之外，又有"二十七年，伐南山大梓，丰大特"的话，亦含有神话意味。《封禅书》中则对于鄜畤、陈宝两事有较详的叙述：

> 秦文公东猎汧、渭之间，卜居之而吉。文公梦黄蛇自天下属地，其口止于鄜衍。文公问史敦，敦曰："此上帝之征，君其祠之！"于是作鄜畤，用三牲。……
>
> 作鄜畤后九年，文公获若石云，于陈仓北阪城祠之。其神或岁不至，或岁数来；来也常以夜，光辉若流星，从东南来，集于祠城，则若雄鸡，其声殷云，野鸡夜雊。以一牢祠，命曰陈宝。

读此，可见秦文公是很崇信神道的人。他梦见了一条黄蛇就造鄜畤，拾到了一块石头就造陈宝祠，足见他所信仰的宗教还是拜物教。

秦文公造了两个大庙，又初置史官以纪事，《秦本纪》。是秦的文化的创造者，故常为后人所记念。这个为驺衍之学的齐人，迎合秦人心理，假借了"秦文公东猎汧、渭之间"的一件旧故事，杜造了"出猎获黑龙"的一件新故事，以见秦的王业之成早有豫兆于周室东迁之际。但这又何以解释《吕氏

春秋》的“天且先见水气胜”的“且”字呢?

再有一个理由也是可能的。秦始皇应为水德,其符瑞应为黑龙,这在五德终始说上是确定了的。但那时实无黑龙出现,实无“天且先见水气胜”的符瑞为始皇所得。为要证明五德终始说的真实,使秦始皇听了相信,只得把这个符瑞移到前代去了。

这位齐人既把这些有凭有据的符瑞告给始皇,始皇果然很相信,于是就根据了水德的条例,做出一番似“因”而实“创”的事业来。《秦始皇本纪》说:

> 始皇推终始五德之传,以为周得火德,秦代周德,从所不胜,方今水德之始。改年始朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪。符法冠皆六寸,而舆六尺。六尺为步。乘六马。更名河曰德水,以为水德之始。刚毅戾深,事皆决于法,刻削毋仁恩和义,然后合于五德之数。于是急法,久者不赦。

《封禅书》也说:

> 于是秦更名河曰德水,以冬十月为年首,色上黑,度以六为名,音上《大吕》,事统上法。

这是中国历史上第一次用了五德终始说而制定的制度。

看了上一段记载,可知在五德的法典里,注意的是以下几件事;其受水德支配的是这样:

五德法典中的事项	水德下的制度
年始、朝贺	十月朔(以十月为正月,建亥)
衣、服、旄、旌、节、旗	上黑
数	以六为纪
符、法冠	六寸

五德法典中的事项	水德下的制度
舆	六尺
步	六尺
乘	六马
音	上大吕
（政术）	刚毅戾深，事皆决于法

从上面一个表里，使我们推知五德法典的大概当如下表：

五德	正朔	服色	度数	音律	政术
土	?	上黄	以五为纪	上黄钟	?
木	建寅	上青	以八为纪	上姑洗	助天生
金	建丑	上白	以九为纪	上无射	助天收
火	建子	上赤	以七为纪	上林钟	助天养
水	?	上黑	以六为纪	上大吕	助天诛
根据书籍	春秋繁露	吕氏春秋	月令	月令	洪范五行传

有了这一个方式，每逢新朝起来时就可照此安排了。

又《前汉书·礼乐志》云：

> 《五行舞》者，本周舞也，秦始皇二十六年更名曰“五行”也。

《后汉书·明帝纪》永平三年“蒸祭光武庙，初奏《文始》、《五行》、《武德》之舞”，章怀注云：

> 《五行舞》者，……其舞人冠冕衣服法五行色。

他们的话如果可信，又是秦始皇用了五行说定制度的一个实例。

《中庸》篇末道：

> 非天子不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文，行同伦。虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉。虽

有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。……上焉者虽善无征，无征不信，不信民弗从。下焉者虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。故君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。

驺衍创了五德终始说，把三代的制度用了五德之运来说明，这是“考诸三王而不缪”的。这个学说永远可以循环应用，乃是“百世以俟圣人而不惑”的。这个学说给“功过五帝，德侔三皇”的秦始皇帝当着“天下车同轨、书同文，行同伦”的时候用来“议礼、制度、考文”，自然万民就尊而信之，信而从之了。所以《中庸》这一段话，可以抵得一篇《秦始皇帝改制颂》。

五、汉为水德或土德的争辨

自从秦始皇统一天下之后，不过十五年，就给汉高祖们灭掉了。这水德之运仅有十五年，太短了。就是从周亡算起，也不过四十九年，依旧是太短。秦的据有水德之运的时期既这样短，算不算呢？

《封禅书》说：

汉兴，……二年，东击项籍而还入关，问：“故秦时上帝祠何帝也？'”对曰：“四帝：有白、青、黄、赤帝之祠。”高祖曰：“吾闻天有五帝；而有四，何也？”莫知其说。于是高祖曰：“吾知之矣，乃待我而具五也！”乃立黑帝祠，命曰北畤。

汉高祖立了一个黑帝祠之后，《历书》说他：

高祖曰："北畤待我而起"，亦自以为获水德之瑞。虽明习历及张苍等咸以为然。是时天下初定，方纲纪大基，高后女主皆未遑，故袭秦正朔服色。

可见汉高祖也自以为是水德，其符应即是北畤待他而起。赞同这一说的有张苍等。他既自信为水德，所以仍旧沿用秦的正朔和服色。一直到高后执政时没有发生过问题。

这件事可以作两种解释：其一，是承认秦为水德，也承认汉为水德，两代的水德不妨并存。其二，承认汉为水德，但以为汉是直接继周的，不承认秦占有五德之运，其理由是秦的年代太短。这两种解释不知道他们用的是哪一种。看高祖的"亦自以为获水德之瑞"的"亦"字，似乎他用的是第一种。但同德的能不经五德的一度循环而紧紧地承接吗？这恐怕不为《邹子终始》所许可吧？

因为这个原故，到文帝时就有人树起异议来了。第一个是贾谊。《史记·贾生列传》云：

贾生以为汉兴至孝文二十余年，天下和洽而固，当改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐。乃悉草具其事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法。

他是承认秦为水德，又承认汉灭秦，土克水，汉应为土德的。秦为水德故尚黑，汉为土德故尚黄。水德之数以六为纪；土德之数以五为纪。他是确遵了五德终始说而议礼的。只有定官名一项，《始皇本纪》没有提起，不知曾否根据了五德之数而有所改定；如今贾谊也改作了。

他草具其事仪法之后，本传云：

孝文帝初即位，谦让未遑也。诸律令所更定及列侯悉就国，其说皆自贾生发之。于是天子议以为贾生任公

> 卿之位。绛周勃、灌灌婴、东阳侯冯敬之属尽害之，乃短贾生曰："雒阳之人，年少初学，专欲擅权纷乱诸事！"于是天子后亦疏之，不用其议；乃以贾生为长沙王太傅。

他胸中的一大套土德制度，竟以文帝的谦让和绛、灌之属的嫉妒，没有施用的机会。过了数年，他就死了。在这件事上，可见汉初并不以定德改制当作一个重要的问题，所以贾谊的主张不曾得着一班民众做后盾，而且从绛、灌们的眼光看来，这种改制说简直足以"纷乱诸事"的，于是他只得郁郁以没世了！《艺文志》阴阳家有《五曹官制》五篇，班固注云："汉制，似贾谊所条"，这也许是他的定制度的遗著，可惜现在看不到。

大约是文帝十四年吧，《史记·孝文本纪》及《汉书·郊祀志》说是十四年，《封禅书》则说为十二年。又有一个人起来，继续这个"改德运动"。《封禅书》云：

> 鲁人公孙臣上书曰："始秦得水德，今汉受之。推终始传，则汉当土德。土德之应黄龙见。宜改正朔，易服色，色尚黄。"

他因为第一个得土德的黄帝，其符应是"黄龙地螾见"的，所以第二次得土德的汉，其符应也该有"黄龙见"。这个符应虽还没有出来，但他豫言它是会得显现的。贾谊仅言汉当为土德而已，他则更言汉当有土德的符应，这是他比贾谊进一步的地方，也是他比贾谊胆大的地方，也是他比贾谊能够吸引民众信仰的地方。

不幸这时候的丞相恰恰是那位主张水德的张苍，所以他碰了一鼻子的灰。《封禅书》道：

> 是时丞相张苍好律历，以为"汉乃水德之始。故河

决金堤，其符也。年始冬十月，色外黑内赤，服虔曰："十月阴气在外，故外黑；阳气尚伏在地，故内赤也。"与德相应。如公孙臣言，非也！"罢之。

张苍不信那未来的土德的符应黄龙见。而信据这已见的水德的符应，河决金堤。故斥公孙臣说。因为他官居丞相，他胜利了。

但是，公孙臣终于靠了他的幸运也许靠了他的诡计。战胜了张苍。文帝十五年，黄龙真的在成纪天水郡属县。出现了！《史记·孝文本纪》云：

十五年，黄龙见成纪。天子乃复召鲁公孙臣，以为博士，申明土德事。于是上乃下诏曰："有异物之神见于成纪，无害于民，岁以有年。朕亲郊祀上帝诸神；礼官议，毋讳以劳朕！"有司礼官皆曰："古者天子，夏躬亲礼祀上帝于郊，故曰郊。"于是天子始幸雍；郊见五帝，以孟夏四月答礼焉。

又《封禅书》云：

文帝乃召公孙臣，拜为博士，与诸生草改历服色事。

又《历书》云：

其后黄龙见成纪，张苍自黜，所欲论著不成。按：《史记·十二诸侯年表序》云："汉相张苍历谱五德"。《汉书·艺文志》阴阳家有"《张苍》十六篇"，为张苍论著，惜不传。

又《张丞相列传》云：

其后黄龙见成纪，于是文帝召公孙臣以为博士，草土德之历，制度，更元年。张丞相由此自绌，谢病称老。

综合以上几条看来，可知黄龙出现之后，文帝即幸雍郊祀五帝，拜公孙臣为博士，与诸生草土德的历法、服色、制度，张苍就免职了。

但《张丞相列传》所说的“更元年”，却不与黄龙见为一事。这件事出在新垣平的手里。《封禅书》云：

其明年，十六年。赵人新垣平以望气见上，言长安东北有神气成五采，若人冠绕焉。……天瑞下，宜立祠上帝以合符应。于是作渭阳五帝庙，同宇，帝一殿，面各五门，各如其帝色。……贵平上大夫，赐累千金。而使博士诸生刺《六经》中作《王制》，谋议巡狩封禅事。……

其明年，新垣平使人持玉杯，上书阙下献之。平言上曰：“阙下有宝玉气来者。”已视之，果有献玉杯者，刻曰“人主延寿”。平又言：“臣候日再中。”居顷之，日却复中。于是始更以十七年为元年。

读此，可知文帝的更元年完全因新垣平而不因公孙臣。但新垣平所以这样做，也可以说是步公孙臣的后尘。他看见公孙臣豫言黄龙见而真的黄龙见，得着天子的宠信，他就变本加厉，想出神气五采，献玉杯，日再中……种种花样来了。他比了公孙臣的胆子更大，欺骗皇帝的次数更多，所以土德的制度尚未颁行，而后元年却先实定了。

土德的制度为什么终没有颁行呢？那可以说，公孙臣受了新垣平的累。《历书》云：

新垣平以望气见，颇言正历服色事，贵幸。后作乱，故孝文帝废不复问。

《封禅书》云：

人有上书告新垣平所言气神事皆诈也。下平吏治，诛夷新垣平。自是之后，文帝怠于改正朔服色神明之事。

可见新垣平也是讲改正朔、易服色的，因为他诈欺的事发觉，杀了，文帝遂不高兴再办土德的大典了。公孙臣的“黄龙

见”的豫言虽幸得应验，而汉家终没有实定为土德，这未免辜负了他的一番好意。

综合以上的记叙，我们可以知道：汉高帝、惠帝时，汉德已定为水德；文帝时，贾谊、公孙臣等要把水德推翻而建立土德制；自从黄龙见于成纪，这事颇有实现的可能，不幸以新垣平伏诛，又搁下了。这是公元前二〇六至一五七年中的情形。

六、汉武帝的改制及三统说的发生

这种改德和改制的运动，在景帝时怎样，我们没有找到记载，不敢悬断。但文帝时既有贾谊、公孙臣、新垣平一班人的宣传，又有黄龙见及改元年的事实，儒者和方士们一定继续鼓吹着。虽没有给景帝提倡，又因新垣平的族诛而销声匿迹，但潜伏的势力总是不可侮的。

到武帝时，这潜伏的势力又飞跃了。恰好武帝是一位好大喜功之主，又凭借汉家全盛之业，所以他和秦始皇最相类：他们的黩武穷兵是一样的，封禅求仙是一样的，就是定德改制也是一样的。

《封禅书》中记他初即位时事，道：

> 今天子初即位，尤敬鬼神之事。元年，汉兴已六十余岁矣，天下乂安，搢绅之属皆望天子封禅改正度也。而上乡儒术，招贤良，赵绾、王臧等以文学为公卿，欲议古立明堂城南以朝诸侯，草巡狩、封禅、改历服色事。

可见在汉武帝的初年，改历服色之事，搢绅之属已伸长了脖子在望，以文学为公卿的人又已在讨论，在起草，武帝又正

心向着他们：这件事运动了三十余年，成熟了，全国人一致有此要求了。

不幸，那时有道家与儒家之争，而窦太后是道家的护法者。她看见儒家占了上风，很不快乐。《史记·儒林列传》云：

> 孝文时颇征用儒者。然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者。而窦太后又好黄、老之术。故诸博士具官待问，未有进者。及今上武帝。即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正贤良文学之士。……太皇窦太后好老子言，不说儒术，得赵绾、王臧之过以让上。上因废明堂事，尽下赵绾、王臧吏。后皆自杀。

《封禅书》云：

> 草巡狩、封禅、改历服色事，未就。会窦太后治黄、老言，不好儒术，使人微伺，得赵绾等奸利事，召案绾、臧，绾、臧自杀，诸所兴为皆废。

于是这个快要实现的制度又打消了！综计这个改德和改制的运动，贾谊始倡之而厄于绛、灌，公孙臣继倡之而厄于张苍，新垣平继倡之而见杀于文帝，赵绾、王臧继倡之而见杀于窦太后，真可谓盘根错节，厄运太多了。

但是，到了这时，已有一班搢绅之属作后盾；所征的贤良文学之士虽不用，他们总是豫备继承着赵绾、王臧的事业而努力的。武帝建元六年前一三五，五月，窦太后崩。元光元年前一三四。冬十一月，那时建亥，故冬十一月即元光元年二月，离六年五月〔即八月〕窦太后崩仅六个月耳。武帝就令郡国举孝廉了，夏五月就诏试贤良了，董仲舒、公孙弘一班人就起来了，给窦太后摧残的儒术又像春草一般地怒茁了。

不过我们在那时的记载上，并不曾找到公布改德的事实。

这或因记载脱漏，或因改制之事需要长期的豫备，均未可知。

元封元年，前一一〇。有"报德星"的一件事。《汉书·郊祀志》云：

望气王朔言候独见填星出如瓜，食顷复入。有司皆曰："陛下建汉家封禅，天其报德星云。"

按：汉代以五星分配五行，《淮南子·天文训》及《郊祀志》王莽请祀六宗奏书中均有记载，其方式如下：

书名＼五行	木	火	土	金	水
淮南子	岁星	荧惑	镇星	太白	辰星
郊祀志	岁星	荧惑星	填星	太白星	辰星

这五种星，两书所载全同。"镇"与"填"虽异字，但此二字在汉代是通用的。例如《汉书·地理志》："天水郡，莽曰填戎"，而《原陟传》及《后汉书》《隗嚣》、《马援传》则均作"镇戎"。又如《西域传》乌孙条云"冯夫人上书，愿使乌孙镇抚星靡"，鄯善条则云"于是汉遣司马……以填抚之"。颜师古注云"填音竹刃反"，是"填"亦音"镇"。填星出而谓"天报德星"，是汉已自承为土德可知。秦为水德，改名河为"德水"，汉为土德，因称填星为"德星"，这是很相类的事。此事，《史记·封禅书》亦有之，但"填星"二字，除《索隐》本及北宋本外均误作"旗星"，见张文虎《校刊〈史记〉札记》。填星既为土星，土色黄，故这星的颜色是黄的，《史记·天官书》云：

填星，其色黄，九芒。

自天报德星之后，元封二年祠泰一，其赞飨之辞即为：

德星昭衍，厥维休祥。寿星仍出，渊耀光明。信星昭见，皇帝敬拜泰祝之享！《郊祀志》。

这可见那时对于此事的重视了。

既有了这件事，再回上去看，则汉武帝所得的土德的祯祥已在十年前具备。元鼎四年：前一一三。

迎鼎至中山，㬥𥈍，有黄云盖焉。

又元鼎五年：前一一二。

郊见泰一，是夜有美光。及昼，黄气上属天。均《郊祀志》。

这也是黄，那也是黄，可见汉为土德早为那时一般人所承认，天报德星只是一种形式的证明罢了。

改制中最困难的是历法。到太初元年，前一〇四。历法方面的研究已得到一个结果，所以就正式宣布改制。《汉书·武帝纪》云：

太初元年……夏五月，正历，以正月为岁首。色上黄。数用五。定官名。协音律。

又《史记·封禅书》云：

夏，汉改历，以正月为岁首。而色上黄，官名更印章以五字。为太初元年。

又《历书》云：

至今上即位，招致方士。唐都分其天部，而巴落下闳运算转历，然后日辰之度与夏正同。乃改元，更官号，封泰山。因诏御史曰："乃者有司言星度之未定也，广延宣问以理星度，未能詹也。盖闻昔者黄帝合而不死，名察度验，定清浊，起五部，建气物分数。然盖尚矣；书缺乐弛，朕甚闵焉。朕唯未能循明也。紬绩日分，率应水德之胜。今日顺夏至，黄钟为宫，林钟为徵，太蔟为商，南吕为羽，姑洗为角。自是以后，气复正，羽声复

清，名复正变，以至于日当冬至，则阴阳离合之道行焉。十一月甲子朔旦冬至已詹。其更以七年为太初元年。年名焉逢摄提格，月名毕聚，日得甲子，夜半朔旦冬至。"

又《汉书·律历志》云：

……于是乃诏御史曰："乃者有司言历未定，广延宣问以考星度，未能雠也。盖闻古者黄帝合而不死，名察发敛，定清浊，起五部，建气物分数。然则上矣：书缺乐弛，朕甚难之。依违以惟，未能修明。其以七年元封七年。为元年！"遂诏卿公孙卿、遂壶遂、迁司马迁与侍郎尊大，典星射姓等议造汉历。乃定东西，立晷仪，下漏刻，以追二十八宿，相距于四方，举终以定朔晦分至，躔离弦望。乃以前历上元泰初四千六百一十七岁，至于元封七年，复得阏逢摄提格之岁，中冬十一月甲子朔旦冬至，日月在建星，太岁在子，已得太初，本星度新正。姓等奏不能为算，愿募治历者更造密度，各自增减，以造《汉太初历》。乃选治历邓平及长乐司马可、酒泉候宜君、侍郎尊及与民间治历者凡二十余人；方士唐都、巴郡落下闳与焉，都分天部，而闳运算转历。其法以律起历，曰："律容一龠，积八十一寸，则一日之分也。与长相终，律长九寸，百七十一分而终复；三复而得甲子。夫律，阴阳九六，爻象所从出也。故黄钟纪元气之谓律。律，法也，莫不取法焉。与邓平所治同。于是皆观新星度日月行，更以算推如闳、平法。法一月之日，二十九日八十一分日之四十三。先藉半日，名曰"阳历"。不藉，名曰"阴历"。所谓阳历者，先朔月生；阴历者，朔而后月乃生。平曰："阳历朔皆先旦月生，以朝诸侯王群臣便。"乃

诏迁用邓平所造八十一分律历，罢废尤疏远者十七家。复使校律历昏明宦者淳于陵渠复覆《太初历》，晦朔弦望皆最密，日月如合璧，五星如连珠。陵渠奏状，遂用邓平历，以平为太史丞。

用了以上的记载，把秦始皇与汉武帝的改制作一比较表，如下：

帝王 \ 改制	秦始皇	汉武帝
正朔	十月朔（建亥）	正月朔（建寅）
服色	上黑	上黄
度数	以六为纪（例如乘、舆、符）	以五为纪（例如官名印章）
音律	上大吕	上黄钟
政术	上法	（未言）

在这个表里，服色度数与贾谊们说的一模一样，确是土德的制度。只有正朔，是分明不依照五德说改的。在汉前之秦既建亥，如以“戌、亥、子、丑、寅”为次而逆数之，因为周建子，秦建亥，亦以逆数。则汉应建戌；如以“亥、子、丑、寅、卯”为次而循环之，则汉应建卯。为什么他们不顺了五德之数，建戌或建卯，反而建了离亥两辰的寅呢？

说到这里，我们应当考一考三统说。

三统说是什么？在我们看得见的材料中，最早的是董仲舒的《三代改制质文篇》所举的：

《春秋》曰：“王正月。”……何以谓之“王正月”？曰：王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继人，通以己受之于天也。王者受命而王，制此月以应变，故作科以奉天地，故

谓之“王正月”也。

王者改制作科奈何？曰：当十二色，历各法而当作“其”。正色，逆数三而复，绌三之前曰五帝，帝迭首一色，顺数五而相复。礼乐各以其法象其宜，顺数五而相复。咸作国号，迁宫邑，易官名，制礼，作乐。

故汤受命而王，应天变夏作殷号，时正白统，亲夏，故虞，绌唐谓之帝尧，以神农为赤帝，作宫邑于下洛之阳，名相官曰尹，作《濩》乐，制质礼以奉天。

文王受命而王，应天变殷作周号，时正赤统，亲殷，故夏，绌虞谓之帝舜，以轩辕为黄帝，推神农以为九皇，作宫邑于丰，名相官曰宰，作《武》乐，制文礼以奉天。……

故《春秋》应天作新王之事，时正黑统，王鲁，尚黑，绌夏，亲周，故宋，乐宜亲《招》、《武》，故以虞录亲，乐制疑当作“制爵”。宜商，合伯子男为一等。

这段话的内容很复杂，拟另作《三统说下的政治及其历史》一文论之。现在且简单地一讲。

创三统说的，他把朝代的递嬗归之于三个统的循环。这三个统的名字是黑统、白统、赤统。得到哪一个统而为天子的，那时的礼乐制度就照着哪一个统的定制去办理。他把本代和前二代列为“三王”，即本届的三统。三王之前的五代列为“五帝”，五帝之前的一代列为“九皇”，一共是九代。

所以三王、五帝、九皇，都不是固定的名称而是推移的名称，好像亲属之有高祖、曾祖和曾孙、玄孙一样。除此之外，又有所谓“四法”。四法之名是夏、商、质、文，夏、商不是代名，乃是两种法制的类名。也是循环的。因为三统以三数循环，

四法以四数循环，故必历了十二代始得一次大循环。例如第一代为黑统法文，第二代为白统法商，……到了第十三代仍为黑统法文。

我们在明了五德终始说之后再来看这种学说，不消说得，这是从五德说蜕化出来的。五德说终而复始，它也终而复始，此其一。五德说以颜色分，它也以颜色分，此其二。五德说以五德作礼乐制度的标准，它也以三统四法作礼乐制度的标准，此其三。不过五德说但以五数循环，而它则以三与四为小循环，十二为大循环。可见它起得较后，故能把简单的五德说改头换面，变成了复杂的三统说。

现在我们顺了代次，把五德说与三统说作一比较表，如下：

代次	五德说	三统说	附记
夏前一代	土德（尚黄）	赤统　法商	此一代，五德说说为黄帝，三统说说为帝喾。
夏	木德（尚青）	黑统　法夏	
商	金德（尚白）	白统　法质	
周	火德（尚赤）	赤统　法文	
周后一代	水德（尚黑）	黑统　法商	此一代，五德说说为秦（汉初说为汉），三统说说为春秋。
周后二代	土德（尚黄）	白统　法夏	此一代，汉文帝以下之五德说说为汉，三统说无文。

在这个表里，两说相同之点显现得最清楚的是商、周及周后一代，颜色完全一样。商在五德说中尚白，在三统说中亦为白统。周在五德说中尚赤，在三统说中亦为赤统。周后一代在五德说中尚黑，在三统说中亦为黑统。所以我很疑心三统说是割取了五德说的五分之三而造成的。董仲舒在此文中所以只敢从“汤受命而王”说起者，正因这三代所尚之色和五

德说一致，凡五德说所摆布下的符应和制度，大可取作三统说之用而不见其矛盾。若一说到夏，则一边青，一边黑，就要惹人疑惑了。例如《礼记·礼器》中说的：

或素或青，夏造殷因。

我们就可知道这是五德说下的产物，和三统说是牴牾的。

董仲舒是《春秋》家，《春秋》家说孔子作《春秋》是制一代之法的，孔子之被称为"素王"即因于此。孔子既受命而王，所以他要改正朔，易服色，制礼乐。但不幸他有其德而无其位，终究是一个素王，空王。因此，他只能在《春秋》一经里把他手定的制度垂诸空文。董仲舒在这篇中说，孔子作《春秋》托王于鲁；因为春秋与虞在四法里都是"法商"，故《春秋》便"以虞录亲，乐制宜商"了。

在这篇文字中，讲改制的方式极详；今以文繁，只摘其与周后一代相关的两种钞出来，其一是黑统，其二是法商。

三正以黑统初。正日月朔于营室；斗建寅。天统气始通化物，物见萌达。其色黑，故朝正服黑，首服藻黑，正路舆质黑，马黑，大节绶帻尚黑，旗黑，大宝玉黑，郊牲黑。牺牲角卵。冠于阼；昏礼迎于庭；丧礼殡于东阶之上。祭牲黑牡；荐尚肝。乐器黑质。……亲赤统，故日分平明，平明朝正。以上是黑统的制度。

主天法商而王，其道佚阳，亲亲而多仁朴。故立嗣予子；笃母弟；妾以子贵。昏冠之礼字子以父；别眇夫妇对坐而食；丧礼别葬；祭礼先臊；夫妻昭穆别位。制爵三等；禄士二品。制郊宫明堂员；其屋高严侈员；惟祭器员。玉厚九分；白藻五丝。衣制大上，首服严员。鸾舆尊盖法天列象；垂四鸾。乐制鼓；用锡儛，儛溢员。先

> 毛血而后用声。正刑多隐；亲戚多讳。封禅于尚位。以上是法商的制度。

读此，可知这也是把一代的正朔，服色，礼乐，爵禄，宫室，器物，刑法，……一一制定了的。可惜《邹子终始》不曾传下来，可惜史书上记的秦始皇、汉武帝的改制太简单，我们不能把五德说下的制度和这三统说下的制度作一详细的比较。我们只能说，从这一篇三统说的制度里可以推知五德说下的制度亦当为很琐细的，不会像史书里所说的汉武帝改制，数用五，只改了官名的印章为五字。

他们说，孔子是定了一代的制度而没有实行的。实行的是谁呢？当然是汉。所以汉人有"孔子为汉制法"的话。所以说春秋继周实即是说汉继周。换句话说，就是把秦踢出了三统之外，不算它是一代。再换句话说，就是周为赤统，汉继周后应为黑统，应当照着上边开的一个黑统的单子去做。

这不是我有意文致，乃是有实据可查的。《史记·高祖本纪》末，司马迁的《赞》里说：

> 夏之政忠；忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僿，故救僿莫若以忠。三王之道若循环，终而复始。周、秦之间，可谓文敝矣。秦政不改，反酷刑法，岂不谬乎！故汉兴，承敝易变，得天统矣。

这是说，政术是循环的，三代是一次的终始，故夏为忠，殷为敬，周为文；周之后又应当是忠了。秦既承周，乃不知救文敝，反酷刑法，这是它的谬误，这是它所以不在三统中占得一统的缘故。到汉兴，承敝易变，以忠救文，于是就得到了自然的统天统．了。这是很清楚的三统说，他也把秦踢出了

三统之外，司马迁的《春秋》学是“闻诸董生”《太史公自序》。的，所以我们可以推知董仲舒是主张汉为黑统的。

他们建立这三统说只是一种玩意儿吗？不是，那时的社会正有此需要。什么需要？就是“行夏之时”。在一部《左传》中，告诉我们那时有两种历法，一是周历，一是晋历：周历是建子的，晋历是建寅的。因为晋国即夏虚，故他们的历法也称为“夏时”。这是一个大问题，当在三统说的专篇论文中说明之。现在我们所要提出来的，即是在三统说中，黑统建寅，夏与汉在代次上既俱为黑统，故俱应建寅。夏之为寅正，古书中已证明了。汉应为寅正，在三统说中也确定了，正可照此改造历法了。三统说的中心主张，不过如此。

三统说何以有“汉应为寅正”的中心主张呢？这只要看《汉书·律历志》便知。《志》中说：

> 三代既没，五伯之末，史官丧纪，畴人子弟分散，或在夷狄，故其所记有《黄帝》、《颛顼》、《夏》、《殷》、《周》及《鲁》历。战国扰攘，秦兼天下，未皇暇也；亦颇推五胜，而自以为获水德：乃以十月为正，色上黑。汉兴，方纲纪大基，庶事草创，袭秦正朔。以北平侯张苍言，用《颛顼历》。比于六历，疏阔中最为微近。然正朔服色未睹其真。而朔晦月见，弦望满亏多非是。

读了这一段，可以知道汉初是历法最混乱的时候，那时有六种历法，但都是疏阔得很。《颛顼历》在六种历法中比较最精密，但汉朝听了张苍的话用了它，弄得月尽月初见了月亮；到了月望，反而亏了；上下弦时却又满了。有了朔晦弦望之名，没有朔晦弦望之实，这在民生日用之间有怎样的不便。加以十月为正，先冬后春，于四时之序又不相应。故这时的改历

运动是全体人民的要求。他们的设想，以用寅正为最善。但汉代是“必则古昔，称先王”的时代，一切的行事必须在经典中找出证据，于是有孔子“行夏之时”之言；《论语》。有孔子传《夏小正》之说；《史记·夏本纪》。有孔子到杞国访得《夏时》之事；《礼记·礼运》。有孔子应天作新王，作《春秋》以正黑统之书；《春秋繁露》。把这个要求完全推到孔子身上，说汉的该用寅正是孔子主张的。这也是很复杂的一个传说，待在专文中详细讨论。

可是，改历并不像改服色的容易，必须有经久的豫备。汉武帝初年虽已有改制之志，而终于迟至三十年之后者，未始不是为了求得精密的历法之难。《律历志》云：

> 至武帝元封七年，汉兴百二岁矣。大中大夫公孙卿、壶遂、太史令司马迁等言历纪坏废，宜改正朔。是时御史大夫兒宽明经术，上乃诏宽曰：“与博士共议，今宜何以为正朔？服色何上？”宽与博士赐等议，皆曰：“帝王必改正朔，易服色，所以明受命于天也。创业变改，制不相复。推传序文，则今夏时也。……臣愚以为三统之制，后圣复前圣者，二代在前也。今二代之统绝而不序矣，唯陛下发圣德，宣考天地四时之极则，顺阴阳以定大明之制，为万世则！”

在这一段话里，很明白地说，推三统之制，固然现在该用夏时，但以前的历法已不可知了，不能遵行古制而必须另外创造新制了。创造了新制，便可“为万世则”了。这就是说，现在定的历法如果精密，将来即使换朝代也不必改了。所以，这新的历法，是由唐都分天部，落下闳运算转历来的。汉行夏时而于前代无所遵循，汉定历法而后世可以相承不变，这不

是把三统说打破了吗？所以，三统说只是汉用寅正的敲门砖，孔子行夏时等等又只是三统说的护身符，实际上乃与汉家历法没有关系，因为那时所要求的乃是一个精密的历法，什么“夏时”，什么“黑统”，都不过替它戴上的帽子而已。

汉在五德说上是应当尚黄的，在三统说上是应当建寅的，所以汉武帝的改制就“以正月为岁首，色上黄”，对于这两方面都顾到了。

说到这里，该得发问：汉为黑统，黑统是“朝正服黑，首服藻黑，正路舆质黑，马黑，大节绶帻尚黑，大宝玉黑，郊牲黑”的。现在服色尚黄，不是冲突了吗？为什么这两种冲突的学说会得同时应用呢？

这个问题很难回答。最直捷的答语，是汉人的行事本来很滑稽，不能叫他们跟了我们的理性走。宛转一点，也可说是三统说的详密的组织仅见于董仲舒书，这或是他的一家之言，未得当时多数人的承认；而三统说的中心问题即在历法，历法既改，其余便不关重要；况五德说的势力亦正不小，三统说自不能把它全部吞并过来。最重要的一个理由，或在当时改制的几个中心人物，他们对于这两种学说都有相当的信仰。《汉书·郊祀志》赞云：

> 汉兴之初，庶事草创，唯一叔孙生略定朝廷之仪。若乃正朔、服色、郊望之事，数世犹未章焉。至于孝文，始以夏郊。而张仓据水德，公孙臣、贾谊更以为土德，卒不能明。孝武之世，文章为盛。太初改制，而兒宽、司马迁等犹从臣谊之言，服色数度遂顺黄德。彼以五德之传从所不胜，秦在水德，故谓汉据土而克之。

太初改制是兒宽、司马迁主持的。兒宽有书九篇，列于《七

略》"儒家"，见《汉书·艺文志》。可惜现在看不到。司马迁则传下一部大著作，《史记》，其中用三统说的，如上举的《高祖本纪赞》；用五德说的，如《五帝本纪》：

有土德之瑞，故号黄帝。

其反对汉用水德的，如《张丞相列传赞》：

张苍文学律历，为汉名相，而绌贾生、公孙臣等，言正朔服色事而不遵明，用秦之《颛顼历》，何哉？

可见他是赞成贾谊、公孙臣的主张的，他是以五胜定五德的终始的。他对于三统说和五德说都有信仰。推之兒宽，当亦如此。有了他们主张汉为黑统兼土德，于是汉的受命之符遂真成为黑统兼土德了。

我们在这一章里，可以知道：三统说和五德说各有其正朔和服色，他们除了颜色的偶然相合如殷为白统兼金德，周为赤统兼火德。之外是不相容的。汉武帝时，三统说主张汉应为黑统，五德说主张汉应为土德，他们都接受了。接受的方法，是取了三统说中的正朔而去其服色，取了五德说中的服色而去其正朔。这两种不相容的学说终于相容了，太初改制就这样地改了。

七、《世经》的出现

汉的成为土德，酝酿于文帝时而实现于武帝太初元年，具如上述。照我们想，这事既酝酿了七十余年，又经国家颁为法典，已是十分确定的了。自从天地剖判以来，五德终始之序，为：

黄帝—夏—殷—周—秦—汉

土←木←金←火←水←土

已是不可改移的事实了。

可是，事情常有出乎意料之外的，到《世经》出现，这个系统又完全改变了样子。《世经》是西汉末年的一部书，刘歆《三统历》引用之，班固作《汉书》，他在《律历志》里说：

至孝成世，刘向总六历，列是非，作《五纪论》。向子歆究其微眇，作《三统历》及《谱》，以说《春秋》，推法密要，故述焉。

他明说自己的《律历志》是“述”《三统历》的。故颜师古注云：

自此以下，皆班氏所述刘歆之说也。

又《律历志》首云：

至元始中，王莽秉政，欲耀名誉，征天下通知钟律者百余人，使羲和刘歆等典领条奏，言之最详。故删其伪辞，取正义著于篇。

可见刘歆们帮助王莽说话的“伪辞”是给他“删”掉了的。

《世经》这部书，在别的地方从没有引用过，只见于刘歆的《三统历》。以那时的学风而论，伪书是大批地出现，刘歆又是造伪书的宗师，俱见康长素先生《新学伪经考》。则此书颇有亦出于刘歆的可能。话说得宽一点，此书也有出于刘歆的学派的可能。

《世经》中，商汤以上但详世次，商汤以下则以《三统历》说明其年月之数。其文甚多，今专录其与五德终始说有关系的，如下：

《春秋》昭公十七年：“郯子来朝。”《传》曰：“昭子问少昊氏鸟名何故，对曰：‘吾祖也，我知之矣！昔者

黄帝氏以云纪，故为云师而云名。炎帝氏以火纪，故为火师而火名。共工氏以水纪，故为水师而水名。太昊氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少昊挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。'”言郯子据少昊受黄帝，黄帝受炎帝，炎帝受共工，共工受太昊，故先言黄帝，上及太昊。稽之于《易》，炮牺、神农、黄帝相继之世可知。

太昊帝：《易》曰："炮牺氏之王天下也。”言炮牺继天而王，为百王先首。德始于木，故为帝太昊。作罔罟以田渔，取牺牲，故天下号曰炮牺氏。

《祭典》曰："共工氏伯九域。”言虽有水德，在火木之间，非其序也。任知刑以强，故伯而不王。秦以水德，在周、汉木火之间。周人迁其行序，故《易》不载。

炎帝：《易》曰："炮牺氏没，神农氏作。”言共工伯而不王，虽有水德，非其序也。以火承木，故为炎帝。教民耕农，故天下号曰神农氏。

黄帝：《易》曰："神农氏没，黄帝氏作。”火生土，故为土德。与炎帝之后战于阪泉，遂王天下。始垂衣裳，有轩冕之服，故天下号曰轩辕氏。

少昊帝：《考德》曰："少昊曰清。”清者，黄帝之子青阳也。是其子孙名挚立。土生金，故为金德，天下号曰金天氏。周迁其乐，故《易》不载，序于行。

颛顼帝：《春秋外传》曰："少昊之衰，九黎乱德；颛顼受之，乃命重黎，”苍林昌意之子也。金生水，故为水德。天下号曰高阳氏。周迁其乐，故《易》不载，序于行。

帝喾：《春秋外传》曰："颛顼之所建，帝喾受之。"清阳玄嚣之孙也。水生木，故为木德，天下号曰高辛氏。帝挚继之，不知世数。周迁其乐，故《易》不载。周人禘之。

唐帝：《帝系》曰："帝喾四妃，陈丰生帝尧。"封于唐。盖高辛氏世衰，天下归之。木生火，故为火德，天下号曰陶唐氏。让天下于虞，使子朱处于丹渊，为诸侯。即位七十载。

虞帝：《帝系》曰："颛顼生穷蝉；五世而生瞽叟；瞽叟生帝舜。"处虞之妫汭。尧嬗以天下。火生土，故为土德。天下号曰有虞氏。让天下于禹；使子商均为诸侯。即位五十载。

伯禹：《帝系》曰："颛顼五世而生鲧；鲧生禹。"虞舜嬗以天下。土生金，故为金德。天下号曰夏后氏。继世十七王，四百三十二岁。

成汤：《书经·汤誓》，汤伐夏桀。金生水，故为水德。天下号曰商；后曰殷。……凡殷世继嗣三十一世，六百二十九岁。

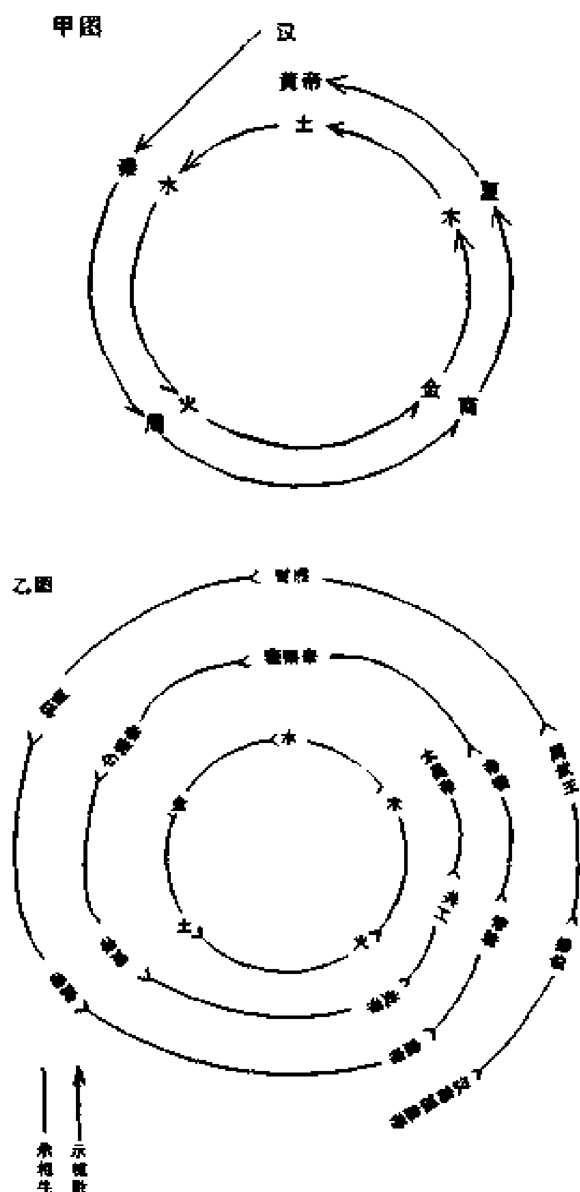
……武王：《书经·牧誓》，武王伐商纣。水生木，故为木德。天下号曰周室。……周凡三十六王，八百六十七岁。

秦伯：……五世，四十九岁。

汉高祖皇帝：《著纪》，伐秦继周。木生火，故为火德。天下号曰汉。……

这真是非常奇怪的一篇记载。用了这一篇记载，绘起五德终始的图来，该成下面这个样子。乙图。这比了前面说的五德终

始甲图。差异了多少?



我们比较这两个图，可以知道，《世经》的系统，第一是不遵守五德相胜的次序，第二是把朝代伸展了两倍。因此，本来以“土、木、金、火、水”为次的，现在改以“木、火、土、金、水”为次了；本来到秦代刚凑满五德之数的，现在到周

代已经是第三次终始了。这个系统是从什么地方出来的呢?大家不知道。然而大家都沿用它，无论作古史的和作通史的都依照着它。我们现在看到的历史书，从皇甫谧的《帝王世纪》直到吴承权的《纲鉴易知录》，没有不这样写的，也没有敢不这样写的。它是成了正统了！它是成了偶像了！它是成了大权威者了！

这个五德系统究竟是怎样出来的?里边自有复杂的原因，因为它的原因太复杂了，所以二千年来的人看不破，拆不穿。非三言两语所可道尽。诸君要知道吗？让我把这些理由一桩一桩地道来！

八、《世经》以前的古史系统

我们要明白《世经》的系统，必须先明白了《世经》以前的古史系统。《世经》以前的古史系统太多了，我们且从《驺衍传》叙起。《史记》记驺衍的学说，其一，是：

> 先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。

可见当驺衍之世，“学者所共术”的最古的帝王是黄帝，所以驺衍的推至“天地未生”的学说也只能从黄帝推起。其二，是：

> 称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。

《驺衍传》虽没有明言以“五德转移”的是哪几代，但《吕氏春秋》及《封禅书》已代它言明了，是黄帝、夏、商、周四代。

根据这两个学说，可以知道驺衍之世所共术及驺衍所自造的古史系统应如下式。

（驺衍所造）　　　　‖（学者所共术）

天地未生→天地剖判→黄帝→夏→商→周

这实在是很简单的一个系统。但到了后来，就有“五帝”之说。记载这一说的有以下许多书：

黄帝能成命百物以明民共财；颛顼能修之；帝喾能序三辰以固民；尧能单均刑法以仪民；舜勤民事而野死。《国语·鲁语》及《礼记·祭法》。

昔黄帝令伶伦作为律。……帝颛顼令飞龙作效八风之音。……帝喾命咸黑作为声歌。……帝尧立，乃命质为乐。……帝舜乃令质修《九招》、《六列》、《六英》以明帝德。《吕氏春秋·古乐篇》。

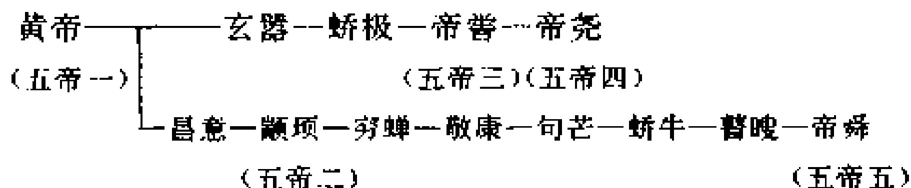
孔子曰：“黄帝，少典之子也，曰轩辕。……颛顼，黄帝之孙，昌意之子也，曰高阳。……帝喾，……玄嚣之孙，蟜极之子也，曰高辛。帝尧，……高辛之子也，曰放勋。……帝舜，……蟜牛之孙，瞽瞍之子也，曰重华。……”《大戴礼记·五帝德》，《史记·五帝本纪》略同。

少典产轩辕，是为黄帝。黄帝产玄嚣；玄嚣产蟜极；蟜极产高辛，是为帝喾。帝喾产放勋，是为帝尧。黄帝产昌意；昌意产高阳，是为帝颛顼。颛顼产穷蝉；穷蝉产敬康；敬康产句芒；句芒产蟜牛；蟜牛产瞽瞍；瞽瞍产重华，是为帝舜。……《大戴礼记·帝系》，《史记·五帝本纪》略同。

这种说话是怎样来的，是不是信实的记载，我们且不必管，因为里边的情形太复杂，非数言可了，当另作《五帝考》一文论之。但我们可以知道，在驺衍以后的古史系统已经放成

黄帝→颛顼→帝喾→帝尧→帝舜→夏→商→周

了。我们如果依了《帝系篇》的记载画成一个“五帝世系表”，应如下式：



《吕氏春秋》和《封禅书》中的齐人所以在五帝之说已起之后仍维持“黄帝、夏、商、周”四代的旧说者，或因五帝出于一族，时代亦极相近，所以把颛顼、帝喾、帝尧、帝舜归并在黄帝的一代中也未可知。看《淮南子·齐俗训》列四代礼乐，不称黄帝而称虞，当以此故。

五帝之说，大约是战国后期起来的。在未有此新系统时，《孟子》书中但云：

五霸者，三王之罪人也。

等到有了这个新系统，《荀子》书中即谓：

诰誓不及五帝；盟诅不及三王；交质子不及五霸，

而“五帝——三王——五霸”遂成了一个很长的历史系统了。

到了战国之末，这个系统又伸展了。《吕氏春秋》公元前二三九年所作。云：

故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，性也；虽神农、黄帝，其与桀、纣同。《情欲》。

无讶无訾，一龙一蛇，与时俱化而无肯专为，……此神农、黄帝之所法。《必己》。

然而以理义斫削，神农、黄帝犹有可非，微独舜、汤。《离俗览》。

为天下及国，莫如以德，莫如行义，……此神农、黄帝之政也。《上德》。

神农师悉诸；黄帝师大挠。……《尊师》。

于是黄帝之前又有神农了！又云：

天地大矣，生而弗子，成而弗有，……此三皇、五帝之德也。《贵公》。

夫取于众，此三皇、五帝之所以大立功名也。《用众》。

夫孝，三皇、五帝之本务而万事之纪也。《孝行览》。

于是五帝之前又有三皇了！三皇是哪三个人，神农既在黄帝之前，是否即为三皇之一，《吕氏春秋》都没有说。

《吕氏春秋》作成了十八年，秦王政削平六国，令丞相御史议帝号。丞相王绾等议道：

昔者五帝地方千里；其外侯服、夷服诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵，诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古已来未尝有，五帝所不及。臣等谨与博士议曰：古有天皇，有地皇，有泰皇；泰皇最贵。臣等昧死上尊号，王为"泰皇"。

在这一说里，可见三皇是天皇、地皇、泰皇。和《吕氏春秋》合看，则秦时的古史系统，是：三王之前为五帝；五帝之前为三皇；而在三皇、五帝之间又有一个神农氏。

到了西汉初叶，这个古史系统又有些增益了。淮南王安立于文帝十六年，前一六四。死于武帝元狩元年前一二二。他的《淮南子》一书即是作于此四十二年中的。在这一书内说起的古史，我们也可寻出它的系统：

故不言之令，不视之见，此伏牺、神农之所以为师也。《主术训》。

昔者黄帝治天下，……田者不侵畔，渔者不争隈；……凤凰翔于庭，麒麟游于郊。……然犹未及虙戏

氏之道也。《览冥训》。

至德之世，甘瞑于溷澖之域而徙倚于汗漫之宇。……及世之衰也，至伏牺氏，……而知乃始昧昧晽晽，……是故其德烦而不能一。乃至神农、黄帝，剖判大宗，窍领天地，……是故治而不能和下。《俶真训》。

在这几段里，很明白地在神农、黄帝之前又捧出一位伏牺氏来了！

庄子虽是战国时人，但《庄子》这部书却极多汉人的著作，因为西汉初叶是道家全盛时代，这部书为那时的道家的著作所凑集，不啻一部《道家丛书》。所以《庄子》的古史系统和《淮南子》的古史系统极相像。只是又多出了一些：

古之人在混芒之中，与一世而得澹漠焉。……逮德下衰，及燧人、伏牺始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，澆淳散朴，……然后民始惑乱。《缮性》。

它固然把伏牺放在神农之上，但又把燧人放到伏牺之前了！

《管子》，也是一部杂乱的书籍。孟子对公孙丑说："子诚齐人也，知管仲、晏子而已矣！"因为管仲是齐国的中心人物，故为齐人的著作所凑附。西汉时，齐学极发达，我们无论在《儒林传》中看儒生，或在《封禅书》中看方士，齐人皆占大部分。所以《管子》这部书，我们可以用了"秦、汉间的《齐学丛书》"的眼光去看它。它里面有一篇《封禅》，说道：

桓公既霸，会诸侯于葵丘而欲封禅。管仲曰："古者封泰山、禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉。昔无怀氏封泰山，禅云云。虙羲封泰山，禅云云。神农封

泰山，禅云云。炎帝封泰山，禅云云。黄帝封泰山，禅亭亭。颛顼封泰山，禅云云。帝俈封泰山，禅云云。尧封泰山，禅云云。舜封泰山，禅云云。禹封泰山，禅会稽。汤封泰山，禅云云。周成王封泰山，禅社首。皆受命，然后得封禅。"《史记·封禅书》文同。

这是在黄帝以前更加上炎帝，在神农氏以前更加上虙羲和无怀氏的。据它说，必须受命的人即受天命而为天子的。始得封禅，自上古到周上泰山去封禅的已有七十二家了。可惜管仲只记得十二家而忘记了六十家，否则古史系统要怎样地放长呢！

到这里止，黄帝以上已有炎帝、神农、虙羲、燧人、无怀氏五代。但司马迁作《史记》，对于这五代概不理会，仍依《五帝德》及《帝系》之说，从黄帝开头。炎帝和神农则以与黄帝有关，在黄帝的本纪中带说了几句：

轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征，于是轩辕乃习用干戈以征不享，诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴，莫能伐。

炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，……以与炎帝战于阪泉之野；三战，然后得其志。

蚩尤作乱，不用帝命，于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂擒杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏。

在这几段话中，可以知道：(1) 神农氏是黄帝以前的天子，但到黄帝时已很衰微，诸侯又横暴，于是黄帝兴勤王之师，使诸侯仍去服从神农氏。(2) 炎帝大约是当时诸侯中的一个。还要想侵陵诸侯；黄帝和他打了三次仗，方把他打败。(3) 蚩尤大约也是当时诸侯中的一个。又作乱，不用神农氏之命，黄帝又把他擒

杀了。(4) 黄帝有了这三次武功，于是诸侯归心，推他为天子以代神农氏。

这一个记载的来源也不必讲，因为这些事不出一源，讲起来复杂得很。但我们可以知道，在司马迁作史时，他确认神农氏与黄帝是相承接的两代，在神农的季世有侵陵诸侯的炎帝和蚩尤而为黄帝所平定的事。

至于伏羲这人，司马迁并非不知道，他曾在《自序》中说："伏羲至纯厚，作《易八卦》。"不过他作《史记》时有意确守《五帝德》的系统，故不肯说到黄帝以前罢了。

伏羲既进了古史系统，于是《易·系辞传》中说：

> 古者包牺氏之王天下也，……始作《八卦》以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。
>
> 包牺氏没，神农氏作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。……
>
> 神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。……垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。

《战国策》也说：

> 帝王不相袭，何礼之循！宓戏、神农，教而不诛。黄帝、尧、舜，诛而不怒。及至三王，观时而制法，因事而制礼。《赵策》二。

于是"伏羲——神农——黄帝——尧——舜"的一个新系统又成立了。这一个系统靠了《系辞传》在经典中的地位，几有压倒《五帝德》的系统的趋势。

以上诸说，我们可以总列为"夏以前的帝王表"，比较一下：

书　名	古	帝	王	名	氏							附　记
国语、礼记·祭法						(炎帝)	黄帝	颛顼	帝喾	尧	舜	未说明"五帝"而与《五帝德》之五帝合。
五帝德、帝系						(赤帝)	黄帝	颛顼	帝喾	帝尧	帝舜	《五帝德》说明"五帝"。
吕氏春秋	三皇				神农	(炎帝)	黄帝	颛顼	帝喾	帝尧	帝舜	其系统为三皇、神农、五帝。
秦始皇时王绾等奏	天皇、地皇、泰皇											其系统为三皇、五帝，但未言五帝为谁。
淮南子				伏羲氏，伏牺，虙戏氏	神农	(炎帝)	黄帝			(尧)	(舜)	
庄子·缮性			燧人	伏戏	神农		黄帝			唐	虞	凡六代
管子·封禅		无怀氏		虙羲	神农	炎帝	黄帝	颛顼	帝俈	尧	舜	夏以上凡九代。
史记		(无怀氏)		(伏羲)	(神农氏)	(炎帝)	黄帝	颛顼	帝喾	帝尧	帝禹	《五帝本纪》与《五帝德》及《帝系》全合。
易·系辞传				包牺氏	神农氏		黄帝			尧	舜	凡五代。
战国策·赵策				宓戏	神农		黄帝			尧	禹	凡五代。
总　计	三皇{天皇 地皇 泰皇	无怀氏	燧人	伏羲	神农	炎帝	黄帝	颛顼	帝喾	帝尧	帝舜	三皇三代，三皇以下十代。

（注一）凡于名氏上加括弧的，表明此名氏为本书或本篇所有，但未以之列入古史系统。

（注二）《吕氏春秋·十二纪》及《淮南子》《时则训》、《天文训》，俱有另一种五帝系统，在此种五帝系统中是将炎帝正式列入的。但

此系统决不能出现于秦及汉初，下有详辨，兹故缺之。

（注三）在此表外，尚有许多古史系统，如《韩非子》之有巢、燧人，《淮南子》之二皇等，以与本文无甚关系，故略去之；将来当另作文讨论。

我们看了这个表，可以知道，在许多古史系统中，只有黄帝、尧、舜是不缺席的。再有二人，就很难定。一派说这二人是颛顼、帝喾；别一派则说是伏羲、神农。说颛顼、帝喾的，以黄帝为五帝的首一帝，与驺衍时的史说合，可以称为“前期五帝说”。说伏羲、神农的，以伏羲为首一帝，黄帝居五帝之中，殆是秦以后的史说，可以称为“后期五帝说”。这两种学说各有其畛域，不容相混，《国语》、《五帝德》、《帝系》、《吕氏春秋》、《史记》为前期说；《淮南子》、《庄子》、《易传》、《战国策》为后期说，当司马迁作《史记》时，已当承受后期说了，只为他读书多，所以违俗而从了前期说。惟有贪多务博的《管子·封禅篇》，想多拉拢几位古帝王撑着“七十二代封禅”的场面，才把这两个系统并成了一个系统，连两系统所俱不收的无怀氏和炎帝也一起拉进了。

我们看了这个表，又可知道，炎帝这人确是常给人家称道的，但除了《封禅篇》以外却再没有把他放入古史系统的了。所以然之故，只因以前说作他的子孙的国家，如申、吕，如齐、许，都早亡了，没有人替他争地位了。而帝喾后之宋、周、晋、鲁、燕、吴，颛顼后之秦、赵、楚、越、田齐，在战国时，或保持其旧国，或正作新的发展，祖先的地位就靠了苗裔的势力而不坠，而扩大。黄帝是最早的帝王，兼为颛顼和帝喾的祖父，又为“百家言”的中心人物，其势力之大自不消说。尧、舜，靠了“天下之显学”儒、墨二家的鼓吹，使禅让的大典实现于燕国；舜又是田齐的祖先，齐人是最夸

诞的，他们的势力也正不可一世。在这种环境之下，五帝的座位哪能不请黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜去坐，哪里再有空位给与炎帝。所以炎帝虽和黄帝同时出生，《国语·晋语》云："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。"而竟致落伍了。到了秦、汉，许多小民族已团结为一大民族，颛顼、帝喾也失了人们的需要。那时道家极盛，他们笃信"世代愈古则人民愈康乐"的历史律，要找黄帝以上的帝王来压倒黄帝以下的帝王，恰好那时农家所鼓吹的古帝神农，音乐家所鼓吹的古帝伏羲，《楚辞·大招》云："伏戏《驾辩》，楚《劳商》只。"《世本》云："伏羲作琴，伏羲作瑟。"也正风靡一时，于是伏羲、神农便给道家取去，成了道家学说的工具了。他们使用这工具，在骂儒、墨的时候，便把伏羲、神农请出来，说伏羲、神农时是如何好，到黄帝、尧、舜时便如何如何的堕落。逢了讲至道至德的时候，又把伏羲、神农请出来，说在至道至德之世是何等好，到伏羲、神农之世就如何渐渐地浇漓起来了。因为有了他们的鼓吹，而伏羲、神农在黄帝前的系统遂得确立。又因为有了他们的鼓吹，而儒家也把这两位古帝请进了《易》的范围。可见"五帝"是只许容纳五个人的，挤进了伏羲、神农，只得挤出了颛顼、帝喾，因为他们的地位已经不重要了，有类于战国以后的炎帝了。

这是两个五帝系统的来源。因篇幅的限制，说得太简了，有许多问题简直没有讲清楚；俟将来作专篇论文时再细谈吧。

九、汉帝应让国说及再受命说

驺衍创立五德终始说，给人两个暗示。第一个暗示是不

可妄冀非分，凡无五德之运的决做不成天子。第二个暗示是天命不永存，此德衰而彼德兴，则易姓受命之事便立刻显现。这两个暗示如果是他创说的本意，则上一事是用以对一般人说法的，下一事是用以对君主说法的。他希望没有人争为天子，天子亦不以"时日曷丧"而暴虐天下。

堪笑秦始皇一方面要"至于万世，传之无穷"，一方面却又听信了齐人的话，自承为水德。他不想想：倘有土德之帝起来，他的天子之位是不是尚可传之无穷呢？

五德说既演"五德转移，天命无常"的道理，三统说是模仿五德说而作的，这中心思想自然一样。封禅说虽简单些，但它说泰山是新受命的帝王封禅告天的地方，自古以来已有七十二代的帝王到过泰山封禅，则也是一种革命受命的学说。这几种学说天天鼓吹，使得一般人深信受了天命的天子是常会被革职的；只要皇帝做得不好，失了上天的抚育黎元的用意，就应当有新的皇帝起来嬗代。那时人看皇帝是上帝的官吏，符应是上帝给与他的除书，封禅是他上任时发的奏书，五德和三统的改制是上任后的一套排场。

关于这种情形，我们可以举出一个适当的例来。当光武帝时，公孙述据蜀称成帝，移檄中国，征引图纬。光武帝报他道：

> 《西狩获麟谶》曰："乙子卯金"，即以未岁授刘氏，非西方之守也。"光废昌帝，立子公孙"，即霍光废昌邑王，立孝宣帝也。黄帝姓公孙，自以土德，君所知也。"汉家九百二十岁，以蒙孙亡；受以丞相，其名当涂高"，高岂君身耶？（《华阳国志·公孙述志》）。

读此，可知公孙述的檄文中曾引了《西狩获麟谶》以见处在

西方的他具有应运而兴的资格，谶上说的“立子公孙”，也即是他的姓。光武驳他，说《西狩获麟谶》指的是汉，所谓“乙子卯金”是汉高祖以乙未岁受命；所谓“立子公孙”，是皇孙病已嗣位。这都没有什么大关系。所奇怪的，乃是他以中兴之主的资格，而说汉家将来应亡于蒙孙之手，得国的是丞相当涂高。这种预言自己灭亡的度量，似非前世和后世的君主所能有。

因为那时人相信做天子的也像做官一样，多少年后须换一新任，故纬书中便有下面的话：

> 黑帝治八百岁，运极而授木。苍帝七百二十岁而授火。《春秋纬·保乾图》；《〈文选·汉高功臣颂〉注》引。

> 苍帝之治八百二十岁。……白帝之治六十四世。《尚书纬·运期授》，《〈诗·大雅〉正义》及《御览·咎征部》引。

它把每一德的帝王的世数和年数都明白规定了。黄帝、赤帝的年数世数并非没有，只因纬书久佚，我们无从寻到。

以上所引，都是东汉初年的材料。我现在要说的是西汉之季的事实，为什么却先引了东汉之初的材料呢？这因西汉中叶以前的历史，我们有《史记》、《汉书》两部书可用；但到西汉中叶以后，只有《汉书》一部书了，材料太少，不够说明那时的时代思潮。谶纬书固非西汉中叶后所有，《七略》不录此类书可证。但这样大规模的，有组织的迷信思想决不会突然发生，一定积累了多少年而后成就，西汉一代就是谶纬书的孕育时期。我们正可从谶纬中寻求些西汉人所播下的种子。

在这一章里，我们要讲许多人心厌汉的故事。现在且把西汉的国势先说一下：

当战国、秦、汉之际，疲于战争，民生陷于极度的痛苦。

到文帝之后，居然太平了数十年，百姓们快乐极了。故《封禅书》云：

> 今天子武帝……元年，汉兴已六十余载矣，天下艾安，搢绅之属皆望天子封禅改正度也。

可见汉武帝的封禅和改制虽出于他的好大喜功，但当时的民众也确有此种要求，许他如此。不幸武帝处此全盛时代太奢侈了，封禅巡狩之事遂又成了民众的痛苦。试看成帝初，匡衡等奏言：

> 承天之序，莫重于郊祀。……祭天于南郊，就阳之义也；瘗地于北郊，即阴之象也。……今……至云阳，泰畤所在。厄陕且百里；汾阴，后土祠所在。则渡大川，有风波舟楫之危，皆非圣主所宜数乘。郡县治道共张，吏民困苦，百官烦费。劳所保之民，行危险之地，难以奉神灵而祈福祐，殆未合于承天子民之意。……甘泉泰畤，河东后土之祠，宜可徙置长安。

其实，在那时，天子只有到甘泉和河东去郊祀了；走得并不远，而匡衡们还说"吏民困苦，百官烦费"，要把那两个庙搬到国都中去。那么，武帝的东至海上，西至陇西，北至朔方，南至彭蠡，且令"郡国各除道，缮治宫馆，名山神祠所"《封禅书》。的，吏民的困苦要怎样呢？百民的烦费又要怎样呢？

然而封禅所费虽多，还远不及征伐之甚。武帝时的武功自然是彪炳千秋，但耗费的财力也着实可惊。《汉书·食货志》云：

> 武帝因文、景之畜，忿胡、粤之害，即位数年，严助、朱买臣等招徕东瓯，事两粤，江、淮之间萧然烦费矣。唐蒙、司马相如始开西南夷，凿山通道千余里，以

广巴、蜀，巴、蜀之民罢焉。彭吴穿秽貊、朝鲜，置沧海郡，则燕、齐之间靡然发动。及王恢谋马邑，匈奴绝和亲，侵扰北边，天下共其劳，干戈日滋，行者赍，居者送，中外骚扰相奉，百姓抏敝以巧法，财赂衰耗而不澹。入物者补官，出货者除罪，选举陵夷，廉耻相冒，……兴利之臣自此而始。

又《汉书·西域传》云：

孝武之世，图制匈奴。……遭值文、景玄默，养民五世，天下殷富，财力有余，士马强盛。故能睹犀布玳瑁，则建珠崖七郡；感枸酱竹杖，则开牂柯、越嶲；闻天马蒲陶，则通大宛、安息。……于是广开上林，穿昆明池，营千门万户之宫，……天子负黼依，袭翠被，冯玉几而处其中。设酒池肉林，以飨四夷之客。……及赂遗赠送，万里相奉，师旅之费不可胜计。至于用度不足，乃榷酒酤，管盐铁，铸白金，造皮币，算至车船，租及六畜，民力屈，财用竭，因之以凶年，寇盗并起，道路不通。直指之使始出，衣绣杖斧，断斩于郡国，然后胜之。是以末年遂弃轮台之地而下哀痛之诏，岂非仁圣之所悔哉！

这几段文字，把汉武帝浪费的情形及其伤害民生的结果写得清楚极了。武帝以前积了五世的休养，财力有余；给他这样痛快地一干，国库也空了，人民也穷了，寇盗也起来了。武帝真是一个败家子，把偌大的家产挥霍个干净！

因为武帝的功业虽大而陷溺其民者亦甚酷，所以那时的人民对于他的怨毒很深。当宣帝初即位时，令丞相御史议孝武庙乐，下诏道：

孝武皇帝躬仁谊，厉威武；北征匈奴，单于远遁；南平氐、羌、昆明、瓯骆两越，东定薉貉、朝鲜，廓地斥境，立郡县，百蛮率服，款塞自至。……封太山，立明堂，改正朔，易服色。……上天报况，符瑞并应，宝鼎出，白麟获。……而庙乐未称，朕甚悼焉。其与列侯、二千石、博士议！《汉书·夏侯胜传》。

长信少府夏侯胜独说：

武帝……多杀士众，竭民财力，奢泰亡度，天下虚耗。百姓流离，物故者过半。蝗虫大起，赤地数千里；或人民相食。……亡德泽于民，不宜为立庙乐！（同上）

天下怨愤之情，于此可见。在这样怨愤的空气中，人民对于汉帝的信仰是衰微了，一班五德三统论者就依据了自家的学说而主张易姓受命了。这不是他们好弄术数的玄虚，正是他们在失望之下的新希望。

就我们看得见的材料中，把这个希望公开地向汉帝讲说的，第一个是眭弘。《汉书》本传云：

眭弘，字孟，鲁国蕃人也。……从嬴公受《春秋》。据《儒林传》，嬴公是董仲舒的弟子。至符节令。

孝昭元凤三年前七八，正月，泰山莱芜山南匈匈有数千人声。民视之，有大石自立，高丈五尺，大四十八围，入地深八尺，三石为足。石立后，有白乌数千下集其旁。是时昌邑有枯社木卧复生。又上林苑中大柳树断枯卧地，亦自立。有虫食树叶成文字，曰"公孙病已立"。

孟推《春秋》之意，以为石柳皆阴类，下民之象，而泰山者，岱宗之岳，王者易姓告代之处。今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有从匹夫为天子者。枯社木

复生，非故废之家。公孙氏，当复兴者也。

孟意亦不知其所在，即说曰："先师董仲舒有言：'虽有继体守文之君，不害圣人之受命。'汉家，尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，颜《注》引孟康曰：'谁，问；差，择也。问择天下贤人。'禅以帝位；而退自封百里，如殷、周二王后；以承顺天命。"孟使友人内官长赐上此书。

我们倘使单看这一篇，未有不以眭弘为发狂，亦未有不以《春秋》家的学说为诞妄已极的。但我们知道，汉代的学问的基础本不建筑于事实上，它本没有客观的真实性；它只是些头痛医头，脚痛医脚的方案，只是些适应时势，刻刻改变的理论。它逢了盛世，便作夸扬；逢了乱世，便作怨讟。要是泰山大石自立，上林苑中枯了的大柳树再生的事实出现在汉武帝时，不知道这班儒生和方士又要如何地说作祥征，汉武帝将又去封禅且改元了。不幸那时武帝已经享尽荣华而死，自武帝崩至此凡九年。人民经了一番大痛苦，创痍未复，他们长在希望易姓受命，有一个新天子出来救济他们一下，既有这等事情发生，正好为易姓受命之说张目，哪里再肯说作符瑞，讨汉家的欢喜。所以泰山大石自立，就是到泰山告易代的象征。虫食树叶成"公孙"字，就是公孙氏要继汉而兴的象征。石柳为下民之象，石自立，柳复起，就是"当有从匹夫为天子者"的象征。继体之君昭帝。虽无失德，但上天既要使另一圣人受命，也只得禅让了；何况汉是尧后，其应当使用传国的方式已是前定的事实呢。汉为尧后说，下边再论。这些说话，都不是眭弘一人忽发奇想想出来的，乃是当时的社会上有此要求，有此酝酿，而后他顺了这个趋势说出来的。不过既经据了天

位的人，哪肯轻易让给人家，所以眭弘就以妖言惑众之罪伏诛了！这真可算得一个民众革命思潮中的牺牲者。

眭弘身殉之后，民众对于易代的想望仍未终止。这种宣传的情形，可惜没有纪载流传下来，我们不能知道。但看宣帝神爵二年，前六〇。盖宽饶的奏书道：

> 韩氏《易传》言"五帝官天下，三王家天下"。家以传子；官以传贤。若四时之运，功成者去。不得其人，则不居其位。《汉书·盖宽饶传》。

可以知道这种宣传在眭弘死后并没有间断，成了民众的口头禅，所以盖宽饶便很不游移地说出来了。可怜他们感到了社会的不安，想不出解决的方法，只会希望皇帝去复演历史上的故事而让位与贤人，这岂非"与虎谋皮"。所以盖宽饶也犯了"大逆不道"之罪；他不甘下吏，自刭于北阙下了。

在这十八年中，眭弘与盖宽饶两次请求汉帝禅让，都做不到。但民间的怨气自在，他们对于汉帝早已没有好感了。汉帝失去了信仰，犹居天位而不肯去。人民的胆子又小，自揣没有得到五德之运，可把汉德胜了，因此也不敢反叛。长此相持，怎么办呢？于是有许多灾异之说起来，想把汉帝吓倒。灾异的学说在董仲舒时已有，但至此时而大盛。这种灾异说，就是封禅说的反面文章；做得最有名的是京房、谷永等。刘向在这个时代思潮之中，耿耿忠心，惟恐汉室真为灾异压倒，又极力以灾异说向元、成二帝下警告，冀其感动修德，所以他也成了一个灾异专家。

京房是一个易学家，他的学说托于孟喜。见《汉书·儒林传》。《汉书·艺文志》上有《灾异孟氏京房》六十六篇，即是他一手造成的学说。元帝中，他曾于召对时言道：

《春秋》纪二百四十二年灾异，以视万世之君。今陛下即位以来，日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地震石陨，夏霜冬雷，春凋秋荣，陨霜不杀，水旱螟虫，民人饥疫，盗贼不禁，刑人满市。《春秋》所记灾异尽备。陛下视今为治邪乱邪？《汉书·京房传》。

说到这等地步，元帝只得自承，“亦极乱耳，尚何道！”如此，汉帝也已自知汉有亡征了。

谷永，是研究《京氏易》最密的人，善言灾异。成帝初即位，委政元舅大将军王凤。是时日食地震，议者多归咎于他。谷永知道他方在得势之际，暗底下想靠傍他，就上书道：

(日食地震)……不可归咎诸舅。此欲以政事过差丞相父子，……皆瞽说欺天者也。……

元年正月，白气较然，起乎东方。至其四月，黄浊四塞，覆冒京师。……白气起东方，贱人将兴之征也。黄浊冒京师，王道微绝之应也。夫贱人当起而京师道微，二者已丑。王先谦《补注》引王文彬曰：“言二者之征兆已相连比而见也。”陛下诚……急复益纳宜子妇人，毋择好丑，毋避尝字，无论年齿。推法言之，陛下得继嗣于微贱之间，乃反为福。《汉书·谷永传》。

“王道微绝，贱人当兴”，这是已固定的事实。谷永却想出禳解的方法，劝成帝多纳宜子的妇人，不论貌的美丑，年的长幼，和曾经生产过没有，只要使太子出于微贱之间，就可对付了上天的垂象。如此，汉就不可亡了。不幸成帝生不出儿子，谷永空设下这个计策。

成帝永始二年，前一五。有黑龙见东莱。上使尚书问永，受所欲言。永对曰：

> 臣闻王天下有国家者，患在上有危亡之事而危亡之言不得上闻。如使危亡之言辄上闻，则商、周不易姓而迭兴，三正不变改而更用。夏、商之将亡也，行道之人皆知之；晏然自以若天有日，莫能危。是故恶日广而不自知，大命倾而不寤。……
>
> 汉家行夏正，夏正色黑；黑龙，同姓之象也。……未知同姓有见本朝无继嗣之庆，多危殆之隙，欲为扰乱，举兵而起者邪？……
>
> 今陛下轻夺民财，不爱民力，听邪臣之计，去高敞初陵，捐十年功绪，改作昌陵，……大兴繇役；重增赋敛，……百姓财竭力尽，愁恨感天，灾异屡降，饥馑仍臻，流散冗食，馁死于道，以百万数。公家无一年之畜，百姓无旬日之储；上下俱匮，无以相救。……同上。

这条黑龙若出在文帝前，岂不成了汉的水德的符瑞。就是出在武帝后，也是汉的黑统的符瑞。为什么成帝时出来了，不当它是祥瑞而反看成灾异呢？为什么谷永不劝成帝去封禅，倒说同姓者将起兵呢？至于改造一个昌陵，在全盛时代算得了什么，而在那时也就要上下俱匮，愁恨感天了。可见那时的汉朝，正像一个衰病的人一样，处处露出了下半世的光景。

成帝元延元年，前一二。因灾异尤数，上又问谷永。永对曰：

> 臣闻天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之。方制海内，非为天子；列土封疆，非为诸侯；皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。……
>
> 陛下承八世之功业，当阳数之标纪，涉三七之节纪，

> 遭《无妄》之卦运，直百六之灾厄，三难异科，杂焉同会。建始元年以来，二十载间，群灾大异交错锋起，多于《春秋》所书。……彗星，极异也，土精所生，流陨之应，出于饥变之后，兵乱作矣，厥期不久。隆德积善，惧不克济。同上。

这实在是咒诅汉朝，说它逢了重重叠叠的厄运，又出了许许多多的灾异，是一定亡了，虽隆德积善也怕过不去了。但那时“北无薰粥、冒顿之患，南无赵佗、吕嘉之难，诸侯无吴、楚、燕、梁之势”，谷永语。他们所怕的是什么？为什么他们惶惶若不可终日，在臣子的奏书中也把这种很可忌讳的话尽情地讲出来呢？

他说的汉的厄运共有五句，但下云“三难异科”，可知只有三种。这大约因前两句都归并到末一句里去了。现在逐句解释于下：

(1)三七之节纪——从高帝元年前二〇六。到平帝元始四年四。为二百十年。谷永此对在成帝元延元年，前一二。离二百十年之数只有十五年了。大约那时灾异家言，二百十年是一个大厄运。

(2)《无妄》之卦运——《易·杂卦传》曰：“《无妄》，灾也。”京房说《无妄》，以为“大旱之卦，万物皆死，无所复望”。见《周易集解》。颜《注》引应劭曰：“无妄者，无所望也。万物无所望于天，灾异之最大者也。”王《补注》引项安世曰：“古‘妄’与‘望’通。秦、汉言无妄，皆无望也。朱英之说黄歇与扬子《法言》皆然，故《太玄》以《去》准《无妄》。”

(3)百六之灾厄——《汉书·律历志》引《易九厄》曰：“入元百六，阳九；次三百七十四，阴九。”颜《注》引孟康

曰："所谓阳九之厄，百六之会者也。百六与三百七十四，共四百八十。六乘八之数也。"《律历志》又云："凡四千六百一十七岁，与一元终，经岁四千五百六十，灾岁五十七。"可见他们在四千余年中定出五十余个灾岁，而第一百零六年是阳九的厄年。在这四百八十年中，以这一年和第三百七十四年为重大的灾岁。可是从高祖到成帝，已经不止一百零六年了，为什么说他"直百六之灾厄"？这个问题很难解释，所以自来注《汉书》的人都不注。以我猜想，或者从高祖元年到武帝太初四年为一百零六年，他们以为在这一年上发生的灾厄直到成帝时尚未消散；或者他们因成帝是汉帝的第九代，故云"承八世之功业"。从这"九"字上想到阳九，故云"当阳数之标季"。又从这阳九上想到百六之厄，故云"直百六之灾厄"。遂有此言，均未可知。我们在这种话里可以知道，在那时，大家相信，汉代是大厄当前而且已是无望的了。大家只有静待着大恐怖的来临！

刘向曾集合上古至秦、汉的灾异，著成《洪范五行传论》十一篇，为灾异说中最有系统的记载。此书虽亡，但班固作《汉书·五行志》，把它收入，我们还能看见。他因成帝起昌陵，制度泰奢，上疏谏道：

> 王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓也。孔子论《诗》，至于"殷士肤敏，裸将于京"，喟然叹曰："大哉天命，善不可不传于子孙！是以富贵无常。不如是，则王公其何以戒慎，民萌何以劝勉！"盖伤微子之事周而痛殷之亡也。……自古及今，未有不亡之国也。
>
> 昔高皇帝既灭秦，将都雒阳，感寤刘敬之言，自以德不及周而贤于秦，遂徙都关中，依周之德，因秦之阻。世之长短，以德为效。故常战栗不敢讳亡。……

陛下……徙昌陵，……功费大万百余。死者恨于下；生者愁于上。怨气感动阴阳，因之以饥馑，物故流离以十万数。臣甚惽焉！《汉书·刘向传》。

这也是很清楚地说，汉室快要亡了。而成帝起昌陵，就是致亡的原因之一。这种话若给汉武帝听得，岂不要大笑他们的眼孔太小。然而若无武帝的大伤元气于先，成帝的徙昌陵又何至挨那时诸臣的痛骂，以为这是亡国的举动呢！

那时人都承认汉运已衰，灭亡在即，但实际上却没有新受命的天子起来，灭亡不了，这又使得许多人心焦了。于是在这不生不死的局面之中，他们又创造了一种新学说，——汉再受命说。这一说是调和民众的"汉运已衰，将有新受命的天子出来"的一个观念和皇室的"汉运虽衰，天命未改"的一个观念而成的。这就是说：新受命的天子将出来，固然是事实，但这新受命的依然是汉。在我们看来，这种"换汤不换药"的设想，岂非太滑稽了！

这个新学说的创造者，是甘忠可。《汉书·李寻传》云：

成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，以言"汉家逢天地之大终，当更受命于天。天帝使真人赤精子下教我此道。"忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等。

中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治，服。未断，病死。贺良等坐挟学忠可书，以不敬论。后贺良等复私以相教。

这不知道是成帝哪一年的事。《通鉴》载刘向上《论王氏封事》于阳朔二年，前二三。《汉书·刘向传》又以作中垒校尉次于上封事之后，而此云"中垒校尉刘向奏忠可"，则此事当在

阳朔二年之后。距盖宽饶之死，已近四十年了。

所可怪者，是刘向奏他罔上惑众。刘向不是惓惓君国，惟恐汉室之亡的吗？有了甘忠可的学说，正可向民众宣传，使他们对于汉朝怀了新的希望，延长汉的寿命。为什么他竟竭力地破坏呢？大约一种运动发生，总是盲目的。惟有盲目的潮流，才是一种最坚强不可抵御的势力。我们现在站在旁观的地位来看汉代的社会，自然对于他们的行事的是非，学说的因果，和思想演变的系统看得很清楚。但汉代人正在这个大潮流之中，为潮流所激荡，只会盲目地奔驰，不会有自觉的评判。刘向所信仰的是灾异，其所望于汉家的是皇帝的修德行仁以除去其灾异；至于再受命说，则是他的书里所没有的，其怪妄不经也显而易见，所以他反对了。他不知道在这个大潮流中，甘忠可正和他在一条路上走，他们原来是同志呢。这和孟子提倡尧、舜、禹的禅让说而反对燕王哙的禅位于子之正相类。

甘忠可虽死，夏贺良仍在。过了些时候，他又起来作这个运动了。《李寻传》云：

> 哀帝初立，司隶校尉解光亦以明经通灾异得幸，白贺良等所挟忠可书。事下奉车都尉刘歆。歆以为不合五经，不可施行。而李寻亦好之。光曰："前歆父向奏忠可下狱，歆安肯通此道！"
>
> 时郭昌为长安令，劝寻宜助贺良等。寻遂白贺良等；皆待诏黄门。数召见，陈说"汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变更屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿、皇子生、灾异息矣。得道不得行，咎殃且亡。不有洪水将出，灾火且起，涤荡人民！"

经了他的半利诱，半威劫之后，哀帝遂真的再受命了：

哀帝久寝疾，几其有益，遂从贺良等议。于是制诏丞相御史："盖闻《尚书》五曰'考终命'，言大运壹终，更纪天元人元，考文正理，推历定纪，数如甲子也。

"朕以眇身，入继太祖，承皇天，总百僚，子元元，未有应天心之效。即位出入三年，灾变数降，日月失度，星辰错谬，高下贸易，大异连仍，盗贼并起。朕甚惧焉，战战兢兢，唯恐陵夷。

"惟汉兴至今二百载，历纪开元，皇天降非材之右，汉国再获受命之符。朕之不德，曷敢不通！夫受天之元命必与天下自新，其大赦天下。以建平二年为太初元将元年。号曰陈圣刘太平皇帝。漏刻以百二十为度。布告天下，使明知之。"同上。

这也是受命运改制的。但所改的制只见"漏刻以百二十为度"一事，不知道还有别的没有。夏贺良所云"得道不得行，咎殃且亡"，此"行"字当作《世经》之"序于行"的"行"字讲，即指五德之运。但哀帝的诏书上没有说，不知是否记载的疏漏。

哀帝受命改制，夏贺良等达到了心愿，这是何等可喜的事。不幸他们所许给哀帝的利益丝毫没有着落，而他们一经得势就忘形起来；弄得不久又失败了。《李寻传》云：

后月余，上疾自若。贺良等复欲妄变政事；大臣争以为不可许。贺良等奏言："大臣皆不知天命，宜退丞相御史，以解光、李寻辅政。"

上以其言亡验，遂下贺良等吏，而下诏曰："……待诏贺良等建言，改元易号，增益漏刻，可以永安国家。朕信道

不笃，过听其言，几为百姓获福；卒无嘉应，久旱为灾。以问贺良等，对当复改制度；皆背经谊，违圣制，不合时宜。……贺良等反道惑众，奸态当穷竟！"皆下狱。……贺良等皆伏诛。寻及解光减死一等，徙敦煌郡。同上。

这一出再受命的滑稽剧就这样地完了。这个运动大约有二十年的历史，有一月余的得势。

在这一件事情之外，哀帝时尚有一事也是值得一说的。《汉书·佞幸传》云：

董贤，……为人美丽自喜。哀帝望见，说其仪貌，……拜为黄门郎，由是始幸。……贤宠爱日甚，……出则参乘，入御左右，……常与上卧起。……

上舅丁明……为大司马，亦任职，颇害贤宠。……上浸重贤，欲极其位，……遂以贤代明为大司马，册曰："……往悉尔心，统辟元戎，……允执其中！……"是时贤年二十二。……咸萧咸。私谓闳王闳。曰："董公为大司马，册文言'允执其中'，此乃尧禅舜之文，非三公故事。长老见者莫不心惧。此岂家人子所能堪邪！"……

后上置酒麒麟殿，贤父子亲属宴饮，王闳……在侧。上有酒所，从容视贤笑曰："吾欲法尧禅舜，何如？"闳进曰："天下乃高皇帝天下，非陛下之有也。陛下承宗庙，当传子孙于无穷。统业至重，天子无戏言！"上默然不说，左右皆恐。于是遣闳出，后不复侍宴。……后数月，哀帝崩。

可见哀帝为了爱幸董贤，心欲禅让，既见之于册文，复出之于口语。眭弘、盖宽饶们所为流血以求者，至是乃有实现的希望。但因哀帝不久便死，又只成了一句空话。

我们看了这一章，可以知道：自武帝好大喜功，弄得四海困穷之后，人民已不愿汉家再居天位。眭弘、盖宽饶提出禅位贤人的办法，汉帝大怒，他们都被杀了。灾异说者从历数上指出汉家的大厄运，又把一切稍变常态的物事都说成了汉运衰微的征象，甚而至于说汉已无望，想去吓倒汉帝；但要汉帝自承为极乱则可，要他退位则不可。民间虽有种种革命受命的流言，但也没有一个勇夫挺身而起，自居为新受命的天子而把汉帝赶掉。甘忠可等虽想出调和的办法，请汉帝再受命，但结果只争得昙花的一现，白送掉几条性命。哀帝虽有禅位董贤的意思，但天年不永，又未得如愿。“汉室将亡，贱人将兴”，在武帝后九十年中，自庶人以至于天子，已成了公同的信念了，但老不实现。进既不可，退又不能，大家悉在此僵局之下徘徊观望。

上两章里，讲《世经》以前的古史系统，讲西汉之季的人心不安的现象，占了许多篇幅，似乎轶出了五德终始说的范围之外。但我们要明白相胜的五德终始说何以会得变成相生的五德终始说，简单的五德系统何以会得变成复杂的五德系统，实在不可不对于这个题目以外的情形周览一遍。一件事情是不会无端发生的，必有许多的积因。这些积因日在鼓荡之中，一遇到适当的机会就发泄出来。发泄的力量有大有小，小发泄则把现状作小改变，大发泄则把现状作大改变。现在《世经》之说把驺衍的五德终始说彻底改造，而又为后世所遵用，是其所积之因必多，且必酝酿已久，达到成熟的地步，故其发泄之力甚大而维持之力甚强。《易传》曰“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之

不早辨也”，就说得这个道理。

当驺衍创立五德终始说时，古史系统上至黄帝而止，所以他的五德系统就从黄帝算起。但以后古史系统愈放愈长，而五德系统固定不变，那就不能使人满意了。只因秦皇、汉武已把它用作国典，未可随了民意改变，没有法子。然而董仲舒作《三代改制质文篇》，三代以上就推出八代，已与《世经》相似。自董仲舒到西汉末约一百年，自然这新的古史系统更确立了，《世经》的作者即欲不用而亦势有不可了。

西汉之季，国政不纲，皇位已摇动，群情也浮动。依照那时的学说，实应有新受命的天子起来，否则汉室也应再受命。但这个问题在五德上作何处置呢？眭弘说“汉为尧后，有传国之运”，那么，尧是什么德呢？这受禅的天子又应为什么德呢？甘忠可所得的天帝书是“赤精子之谶”，赤为火德之色，是不是说汉家再受命时应为火德呢？谷永说“彗星，土精所生；兵乱作矣，厥期不久”，是不是说继汉而起的应为土德呢？那时的材料传下来的太少，这些问题固然不能决定，但即在这些零碎话里已可窥见大家正在猜测新天子的五德之运，所以有志干求天位的人也要迎合群众心理，自居于大家想望的某一德中才对。

康长素先生有为的《新学伪经考》、崔觯甫先生適的《史记探源》，抉出刘歆作伪之迹，使学术界中认识新代的学术及其改变汉学的情状，自然是巨眼烛照；但他们把这个改变的责任一起归在刘歆身上，以为都是他想出来、造出来的，未免把他的本领看得太大。刘歆固然得到改变学术的机会与权势，且实有许多为所窜乱或臆造的文件，但倘使前无所因，则无源之水，其涸也可立而待也。惟其所改变的东西在汉代已酝酿了二

百年，如古史系统。或一百年，如汉帝让国说。大家耳濡目染已久，一旦逢到机会，取而易之，自然不致成为使人疑骇的大问题，故外表虽为突变，而实际则仍为渐变。但刘歆所易，有酝酿成熟的，也有不成熟的，有顺从民意的，也有出以独断的，所以有许多太新的东西就不能马上取得一般人的信仰而屡受攻击了。事实见下数章。在这一点上，我很佩服钱宾四先生穆，他的《刘向歆父子年谱》《燕京学报》第七期。寻出许多替新代学术开先路的汉代材料，使我草此文时得到很多的方便。

在上两章里，我们已认清楚《世经》的历史系统的由来《世经》以前的古史系统。和改变驺衍的五德终始说的动力，汉帝应让国说及再受命说。于是我们再在下数章里看编排《世经》的方式五行相生说、汉为火德说、汉为尧后说、王莽的《自本》……。如何。

一〇、五行相生说

五行的关系，我们在前边只讲了“相胜”。相胜的意义，我们一想就想得出来。例如拿了一柄斧头跑到树林里砍下一棵树，这就叫做“金胜木”。又如拿了一盆水浇灭一炉火，这就叫做“水胜火”。这是原始的相胜说。《白虎通》云：

> 五行所以相害者，天地之性众胜寡，故水胜火也。精胜坚，故火胜金。刚胜柔，故金胜木。专胜散，故木胜土。实胜虚，故土胜水也。

这是进步的相胜说，因为已经说得很抽象了。

自从有了五行相胜说，就引起了五德终始说，把五行相胜的原理用之于朝代的递嬗上。这因下一代“革”上一代的命，正与五行中某一行“胜”某一行相像。

但朝代的递嬗原有两种方式，一是革命，一是禅让：革命如商、周，禅让如虞、夏。五行相胜的原理可以适用于商、周的革命，但不可适用于虞、夏的禅让。以前的五德终始说，黄帝之后便是夏，这个抵牾还不显明。但经了西汉人的宣传，古史的系统既甚伸展，向来说为一帝的又往往说成一代，那就显出了支吾的样子。例如《淮南子》中说“神农十七世”，《史记》中说“神农氏世衰”，即是承认神农为一代名，在这一代中，首帝称神农氏，末帝也称神农氏。又如董仲舒的《三代改制质文篇》中说：“绌三之前曰五帝，帝迭首一色”，而记汤文王的改制之事云：

> 〔汤〕绌唐谓之帝尧，以神农为赤帝。
>
> 〔文王〕绌虞谓之帝舜，以轩辕为黄帝，推神农以为九皇。

是他认尧为汤之前四代，合本代而言，下同。神农为汤之前八代；舜为文王之前四代，轩辕为文王之前八代，神农为文王之前九代。照他的话，我们可以画出一个“周代的古史系统表”来：

周←	殷←	夏←	虞←	唐←	帝喾←	颛顼←	轩辕←	神农
(一代)	(二代)	(三代)	(四代)	(五代)	(六代)	(七代)	(八代)	(九代)
三王			五帝					九皇

在这个表中，可见他已把九皇、五帝与三王同等看待。三王为三代；九皇、五帝即为六代。这和驺衍时的古史系统，黄帝以后即继以夏的，大不同了。

轩辕之与神农，照《史记》说是尽臣节的。后来轩辕作天子，乃出于诸侯的公推，非由革命。颛顼、帝喾，据《帝系》等说，是黄帝的孙和曾孙，同一皇族，也不必革命。帝尧是帝喾的儿子，更不必说。舜受尧的禅让，禹受舜的禅让，

止有祥和，毫无克伐。所以这个古史系统既立，以前的五德终始说只有倒坏，因为五德终始说的基础是建筑于五行相胜说之上的，而在这一个系统中，除了殷对夏，周对殷之外，无所用其相胜。这怎么办呢？

历史系统和五行系统不能合拍，在汉代人的眼光看来，是多么可以发愁的事！

不要慌罢！五行系统除了相胜说之外还有相生说，历史系统何尝不可改用了相生说以济相胜说之穷呢！

五行相生说，始见于董仲舒书。《春秋繁露》第五十八篇为《五行相胜》、第五十九篇为《五行相生》。他道：

> 天地之气合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者行也，其行不同，故谓之五行。五行者五官也，比相生而间相胜也。……
>
> 东方者木；……木生火。南方者火；……火生土。中央者土；……土生金。西方者金；……金生水。北方者水；……水生木。

这段话虽明白，但他只言了相生而不言其所以相生，使人读了不能有很深的认识。《五行大义》引《白虎通》云：

> 木生火者，木性温暖伏其中，钻灼而出，故生火。火生土者，火热故能焚木，木焚而成灰，灰即土也，故火生土。土生金者，金居石依山津润而生，聚土成山，山必生石，故土生金。金生水者，少阴之气温润流泽，销金亦为水，所以山云而从润，故金生水。水生木者，因水润而能生，故水生木。

这把五行所以相生之故说得很透澈了。

此外，还有《易·说卦传》中的一章也是用了八卦的方

位来说明五行相生的原理的。其文如下：

帝出乎《震》，齐乎《巽》，相见乎《离》，致役乎《坤》，说言乎《兑》，战乎《乾》，劳乎《坎》，成言乎《艮》。

万物出乎《震》，——震，东方也。齐乎《巽》，——巽，东南也；齐也者，言万物之洁齐也。《离》也者，明也，万物皆相见，南方之卦也，——圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。《坤》也者，地也，万物皆致养焉，故曰"致役乎《坤》"。《兑》，正秋也，万物之所说也，故曰"说言乎《兑》"。战乎《乾》，——《乾》，西北之卦也，言阴阳相薄也。《坎》者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰"劳乎《坎》"。《艮》，东北之卦也，万物之所成终而成始也，故曰"成言乎《艮》"。

读这一章，很可见出：下一段是解释上一段之文的。只有上段说"帝出乎《震》"，下段说"万物出乎《震》"，其言"出"虽同，而所出之物却不同。又看它说《震》为东方，《巽》为东南方，《离》为南方，《乾》为西北方，《坎》为正北方，《艮》为东北方，可见作者是把八卦分配四方四隅的。《坤》和《兑》虽未说出其方位，但《坤》为西南，《兑》为正西，循文读去自然知道。所以这个方位是从正东起，历东南、正南、西南、正西、西北、正北，而至东北终，很清楚。

《易·说卦传》是什么时候著作的呢？据一般人的见解，则《十翼》为孔子所作，《说卦》为《十翼》之一，自当出孔子的手笔。但《论衡·正说篇》云：

孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。

在这一段里，虽没有说明增益的《逸易》是哪一篇，而《隋书·经籍志》却指为《说卦》。文云：

> 及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇。后河内女子得之。

《论衡》说是一篇，为什么《隋书》说为三篇？这因《序卦》、《杂卦》文少，合之则与《说卦》为一篇，分之则与《说卦》为三篇。韩康伯注本及《唐石经》犹以《序卦》、《杂卦》附《说卦》卷内。汉人所说的发屋得古书事凡有三次，伏生一次，鲁共王一次，河内女子一次；但俱不可信，说见康长素先生《新学伪经考》。

今单就宣帝时河内女子发得《说卦》一事说。康氏云：

> 《法言·问神篇》："《易》损其一也，虽蠢知阙焉"，则西汉前《易》无《说卦》可知。扬雄、王充尝见西汉旧本故知之。《说卦》与孟喜《卦气图》合，其出汉时伪托无疑。《伪经考》卷三上。

予按：五行与八卦本是两个不相容的宇宙律。五行家看宇宙间的一切是五种物质及其能力所演成，这五种东西的名字是"水、火、木、金、土"。八卦家则看宇宙间的一切是八种物质及其能力所演成，这八种东西的名字是"乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑"，其具体之物即是"天、地、雷、风、水、火、山、泽"。这如何合得拢来？但《说卦传》却异想天开，把这两个宇宙律合拢来了！我们只要看《说卦传》中这一章的后面所说的：

> 《乾》为金。《坤》为地、土。《巽》为木。《离》为火。《坎》为水。《艮》为山。土。

可见金、木、火、水、土五行已具备于八卦之中。我们若把《说卦传》的系统和董仲舒的五行相生的系统合列一表，当如

下式：

春秋繁露	东		南	中央		西		北
	木		火	土		金		水
说卦传	东	东南	南	西南	东北	西	西北	北
	震	巽（为木）	离（为火）	坤（为地）	艮（为山）	兑	乾（为金）	坎（为水）

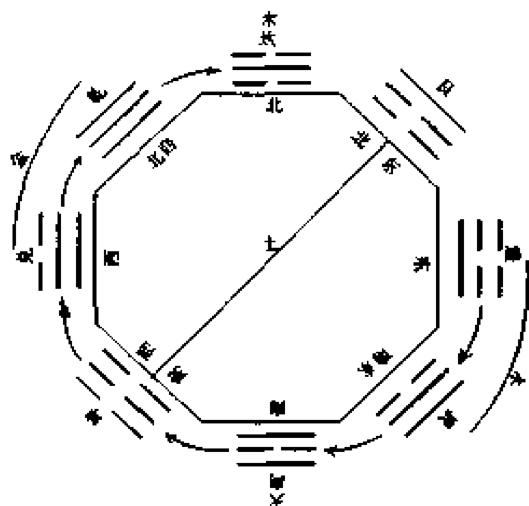
这虽有两卦《震》、《兑》。未言其属性，但东为木，南为火，西为金，北为水，在这一点上，五行与八卦已相一致。唐李鼎祚《周易集解》引干宝《易注》，云：

〔《震》，六二，震来厉〕干宝曰：六二木爻，《震》之身也。

则《震》之为木可知。《火珠林》载《八卦六位图》，云：

《乾》，属金。《坤》，属土。《震》，属木。《巽》，属木。《坎》，属水。《离》，属火。《艮》，属土。《兑》属金。

至是而八卦即是五行了。八卦虽有八个，但以《乾》、《兑》合为金，《坤》、《艮》合为土，《震》、《巽》合为木，也只算是五个了。现在根据以上诸说，总绘一图，以见它们合为一家的情状及其终始的次序：



看了这个图，我们可以知道，《说卦传》上的八卦方位和五行相生说竟是一模一样的，他们都是：

1. 在五行上，以木、火、土、金、水为次。

2. 在方位上，以东、南、中、西、北为次。

这种《易》学，把八卦迁就五行到如此地步，一定要在五行学说极昌盛的时候才能发生。《说卦》既出于汉宣帝时，恐怕就是汉宣帝时人所作的吧？

自从八卦与五行合为一物，而《说卦传》上又说"帝出乎《震》"，这"帝"字，我以为原是"万物"二字，因为要创造一个新的历史系统，故改为此字以张大之；今姑仍之。于是要把五行相胜说的历史系统改到五行相生说的下面去时就可利用这一点了。《汉书·郊祀志·赞》云：

> 刘向父子以为"帝出于《震》"，故包羲氏始受木德。其后以母传子，终而复始。自神农、黄帝下历唐、虞、三代而汉得火焉。故高祖始起，神母夜号，著赤帝之符。旗章遂赤，自得天统矣。

又荀悦《汉纪》一《高祖纪》云：

> 及至刘向父子，乃推五行之运，以子承母，始自伏羲；以迄于汉，宜为火德。其序之也，以为《易》称"帝出乎《震》"，故太皞始出乎《震》，为木德，号曰伏羲氏。

他们都明白指出，创造这个新的历史系统的人是刘向父子，刘向父子所持的理由是《易传》上的"帝出乎《震》"；这比了我们以前知道的五德终始说差异了多少？

《汉书·律历志》云：

> 至孝成世，刘向总六历，列是非，作《五纪论》。向

子歆究其微眇，作《三统历》及《谱》。

可惜《五纪论》现在不传，不知道刘向对于这个问题的见解究竟怎样。《三统历》则因班固收入《律历志》之故，我们还能够看见里边所引的《世经》，证实了班固和荀悦的两段记载。

我们在这一章里，可以知道，到了汉代，因古史系统的伸展和所伸展的古史的不适于使用五行相胜的方式，故驺衍的五德终始说必须有一度彻底的改造。这彻底改造的口号是《说卦传》上的“帝出乎《震》”，而《说卦传》是一篇五行相生化的八卦说。

一一、汉为火德说及秦为金德说

在班固和荀悦的两段记载中所引起的问题，别的且放在下面再讲，现在先把汉为火德的问题提出讨论。

我们在上边，知道汉高祖以作北畤祀黑帝之故而自承为水德，张苍亦以河决金堤之故而定汉为水德。到文帝时，才有贾谊、公孙臣们说汉是土德。到武帝时，才依了土德改制。如今却说：

高祖始起，神母夜号，著赤帝之符，旗章遂赤，自得天统矣。

岂非太突兀了？要是高祖始起时已著赤帝之符，旗章已用赤色，则汉之为火德在开国时已昭著了，已确定了，为什么开国之后历数十年，水德和土德还是一个争论的问题呢？为什么在争论之际，没有人举出神母夜号的故事，说汉之为火德已前定了呢？为什么武帝的改制竟实定为土德呢？现在汉初的历史中全没有汉为火德的痕迹，却待刘向父子寻出了“帝

出乎《震》”的前提，又寻出了“以母传子”的方式之后，始回想起开国时曾有“神母夜号，著赤帝之符”的事来。这还能哄骗谁？

我们即此可以知道，汉之为火德，非确有赤帝之符，乃是因为伏羲始出于《震》，为木德，从此排下去，到汉便是火了。在新的五德终始系统中，汉之不得不为火，正如在旧的系统中汉之不得不为土一样。黄龙见于成纪的符瑞，是公孙臣主张汉为土德之后才出现的。那么，神母夜号的符瑞，自然应当待刘向父子发明了汉为火德的主张之后而才出现，可以无疑了。

这一件神母夜号的故事，我们钞出来看一遍：

> 高祖被酒，夜径泽中，令一人行前。行前者还报曰："前有大蛇当径，愿还！"高祖醉曰："壮士行，何畏！"乃前，拔剑斩蛇；分为两，道开。行数里，醉困卧。后人来至蛇所，有一老妪夜哭。人问："妪何哭？"妪曰："人杀吾子。"人曰："妪子何为见杀？"妪曰："吾子，白帝子也，化为蛇当道。今者赤帝子斩之，故哭。"人乃以妪为不诚，欲苦之。妪因忽不见。后人至，高祖觉；告高祖。高祖乃心独喜，自负；诸从者日益畏之。《汉书·高帝纪》。《史记·高祖本纪》也有此事，但司马迁时不能有此故事，必出伪窜。

既经有了这件故事，于是就有了这把宝剑。应劭《汉官仪》《太平御览·职官部》引。云：

> 侍中左貂右蝉，……往来殿中；……至东京时，属少府，亦无员。驾出，则一人负传国玺，操斩蛇剑〔参〕乘，舆与中官俱止禁中。

也就有了这个地方。唐魏王泰《括地志》《〈史记·高祖本纪〉正

义》引。云：

斩蛇沟源出徐州丰县中平地，故老云高祖斩蛇处，至县西五十里入泡水也。

物证这样地齐全，似乎已不能不信为实事。但我敢断然地说：这件故事是为了改造汉室的受命之符而出现的，这些物证更在其后。如果不是，为什么这些记载不见于西汉之世，甚至连东汉初班固作的《汉书·百官公卿表序》和《地理志》的丰县下都没有记？

关于这件故事，我们又有一个新问题应当讨论了。汉之为赤帝子，在新的五德终始系统中应当如此固无疑义，因为从伏羲木排下去，神农火，黄帝土，颛顼金，喾水，尧木，舜火，夏土，商金，周水，秦木，汉自当为火。但为什么秦会成了白帝子呢？秦不是自居于水德的吗？西汉定为土德，不是也承认秦为水德的吗？水之色黑，为什么秦竟成了白帝子？白为金德之色，为什么秦是金德？五行相生之序，生火者为木，秦既列在汉的火德之前，为什么不改成了木德？

这个缘故很不易解释。据我看来，这是仍用五行相胜说的。因为秦为汉灭，火胜金，汉既为火德，秦自当为金德了。

读者们看了这个解释，不免要问：汉之为火德是由相生说来的，在相生说的系统中，如何容得下相胜？对于这个驳诘，实在无法解答。我想，这或者是刚在改变五德系统，尚未成为定论的时候所出；一经沿用，后来就没法消灭了。或者那时曾有一个参用相胜和相生说的系统，看其得国以禅让则用相生的系统次之，若其得国以征伐则用相胜的系统次之。只因那时的五德史说的材料传下来的太少，我们无从判别。

如果有人说："白帝子"的"白"字安知非本是"黑"字

或他色字，后来传讹的，你何必过信任它呢？我说，不对，这确是“白”字，因为还有他处的文字可以作证：

秦襄公既侯，居西陲，自以为主少皞之神，作西畤，祠白帝。

栎阳雨金，秦献公自以为得金瑞，故作畦畤栎阳而祀白帝。以上二条俱见《汉书·郊祀志》。《史记·封禅书》也有之，但司马迁时不能有此说，亦必出伪窜，理由详下。

秦失金镜，鱼目入珠。《太平御览》八十六引《尚书纬·考灵曜》。

有人雄起戴玉英，祈，旦失籥，亡其金虎。《太平御览》八十七引《尚书纬·帝命验》。又引郑玄注曰：“‘祈’，读曰‘誓’，白也，谓之秦也。‘旦失籥’，户将开。‘金虎’，白兽之长，喻于秦君。”

这些记载中，“西陲”、“西畤”的“西”，“雨金”、“金瑞”、“金镜”、“金虎”的“金”，和“白帝”的“白”联成一个系统，确与五行说十分合拍。但秦襄公在春秋前，前七七七——七六六。秦献公亦在战国初，前三八四——三六二。恐怕那时五行之说还没有起来呢！而且秦国倘使有了这些故事，秦之为金德亦甚明白矣，为什么还要推本于秦文公的获黑龙而自居于水德呢？恐怕襄公、献公的“自以为”就是西汉末年的人的“自以为”吧？

我说这段话，或者有人不服，以为秦襄公、献公的作西畤、畦畤而祀白帝，《史记·封禅书》明载之，《秦本纪》及《年表》亦明载之。你说“司马迁时不能有此说，必出伪窜”，请拿证据来！人对于这个质问，将答说，证据是有的，就出在《封禅书》上。按《封禅书》记秦所祠的上帝，有下列诸条：

秦襄公既侯，居西陲，自以为主少皞之神，作西畤，祠白帝。其牲用骝驹、黄牛、羝羊各一云。

秦文公梦黄蛇自天下属地，其口止于鄜衍。文公问史敦。敦曰："此上帝之征，君其祠之！"于是作鄜畤，用三牲，郊祭白帝焉。

秦宣公作密畤于渭南，祭青帝。

秦灵公作吴阳上畤，祭黄帝；作下畤，祭炎帝。

栎阳雨金，秦献公自以为得金瑞，故作畦畤栎阳而祀白帝。

照它所说，秦国的上帝祠共有六处，其分配如下：

甲，白帝——1. 西畤，襄公作；
2. 鄜畤，文公作；
3. 畦畤，献公作。

乙，青帝——密畤，宣公作。

丙，黄帝——上畤，灵公作。

丁，炎帝即赤帝。——下畤，灵公作。

可见青帝、黄帝、炎帝都只一祠，而白帝凡有三祠。及汉高祖起，《封禅书》记他的事道：

汉兴，高祖……二年，东击项籍而还入关，问："故秦时上帝祠何帝也？"对曰："四帝，有白、青、黄、赤之祠。"高祖曰："吾闻天有五帝；而有四，何也？"莫知其说。于是高祖曰："吾知之矣，乃待吾而具五也！"乃立黑帝祠，命曰北畤。

此祠一立，秦地的上帝祠又多出了一个：

戊，黑帝——北畤，汉高祖作。

大约秦公祠白、青、黄、赤帝时，只是把不同的颜色一次一

次地增加；到汉高祖时，五行说的势力大了，才以为既有四帝不容缺了一帝，既有白、青、黄、赤四色不容缺了黑色，所以更立一个北畤，而高祖亦遂自以为得到了水德之瑞。

照这样讲，秦地的上帝祠在秦共有六个，在汉共有七个。但《封禅书》却说：

> 秦并天下，……唯雍四畤，上帝为尊。故雍四畤，春以为岁祷，因泮冻，秋涸冻，冬赛祠。
>
> 孝文帝……即位十三年，……有司议增雍五畤，车各一乘，驾被具。
>
> 黄龙见成纪，……于是夏四月，文帝始郊见雍五畤祠。
>
> 新垣平以望气见上，言长安东北有神气成五采，……宜立祠上帝以合符应。于是作渭阳五帝庙，……祠所用及仪亦如雍五畤。
>
> 今上武帝……郊雍，获一角兽，若麟然。有司曰："陛下肃祗郊祀，上帝报享。……"于是以荐五畤。

这真是很奇怪的，秦时的上帝祠只有"雍四畤"而无六畤，汉时又只有"雍五畤"而无七畤。再有两个到了哪里去了？又为什么独缺了这两个呢？伪窜的人也曾见到这一层，所以插说：

> 〔秦并天下，〕……西畤、畦畤祠如其故，上不亲往。
>
> 〔孝文帝……即位十三年，……有司议增雍五畤，路车各一乘，驾被具；〕西畤、畦畤禺车各一乘，禺马四匹，驾被具。

他以为西畤、畦畤的地位次于其他诸畤一等，故上不亲往而祭品亦差。"禺"，即俑偶之"偶"，非真物。因此之故，就不算在四

畤或五畤之内了。可是，同样的祭祀上帝之畤，为什么只有西畤、畦畤的地位低一等呢？西畤为襄公所立，是秦国的第一个畤，地位应当独尊，为什么反低了呢？畦畤因献公得金瑞而立，在许多畤中它最有符瑞的意味，为什么它的地位也低了呢？如果说，秦已并天下，不再偏居西陲了，秦已定水德，不再希罕金瑞了，所以把这两畤看作不重要，那么，秦文公所立的鄜畤也是祠白帝的，在五行的系统上，白帝原是管着西方和金瑞的，为什么鄜畤的地位不因此而降低一等呢？

再有一个证据也足以证明西、畦两畤之为伪窜。照他们所讲，这两畤在汉时是和其他五畤一样地祭祀，不过祭品较差而已。但成帝建始元年，前三二。匡衡奏请罢雍五畤云：

> 王者各以其礼制事天地，非因异世所立而继之。今雍鄜、密、上、下畤，本秦侯各以其意所立，非礼之所载术也。汉兴之初，仪制未及定，即因秦故祠，复立北畤。今既稽古，建立天地之礼，郊见上帝，青、赤、白、黄、黑五方之帝皆毕陈，各有位馔，祭祀备具。诸侯所妄造，王者不当长遵。及北畤，未定时所立，不宜复修。《汉书·郊祀志》。

他请罢的畤，只说秦侯以意所立的鄜、密、上、下四畤，和汉未定天下时所立的北畤，放过了西畤、畦畤。难道他要废去五畤而独留这两个畤吗?这大足证明这两个畤本来没有，所以他不说了。

于此，我们可以明了，青、黄、赤三帝所以只有一畤而白帝独有三畤者，这原因就在西、畦两畤是西汉末年的人造出来的。他们所以造出这两个畤的缘故，因为汉是火德，被火德所胜的应为金，故秦为金德，故秦有金德的符瑞（栎阳

雨金），故秦首祀金德的上帝。少皞之神。凡《秦本纪》、《十二诸侯年表》、《六国表》、《封禅书》中关于西畤、畦畤的记载都是有了"赤帝子斩白帝子"的故事之后插进去的。因为是插进去的，故务求周密，不像密畤、上畤等，各篇中或载或不载，反不一律了。

《郊祀志·赞》说："高祖……著赤帝之符，旗章遂赤"，这一件事是《本纪》中所未见的。故颜师古《注》引邓展三国魏人。说云：

向父子虽有此议，时不施行。至光武建武二年，乃用火德，色尚赤耳。

足征这一说很不能为人所信。但《封禅书》中却有汉初施行"色尚赤"的记载：

高祖……遂以十月至灞上，与诸侯平咸阳，立为汉王。因以十月为年首，而色尚赤。

于是夏四月，〔文帝〕始郊见雍五畤祠，衣皆上赤。

这与下面说的：

十一月辛巳朔旦冬至昧爽，天子始郊拜太一，朝朝日，夕夕月，……而衣上黄。武帝元鼎五年。

天子……封太山下东方，如郊祠太一之礼。……禅太山下阯东北肃然山，如祭后土礼。天子皆亲拜见，衣上黄，而尽用乐焉。武帝元封元年。

是何等地冲突啊！

汉既以居火德而色尚赤，同样，秦亦当以居金德而色尚白。是以《封禅书》云：

秦并天下，……三年一郊。……通权火，拜于咸阳之旁，而衣上白，其用如经祠云。

一二、汉为尧后说

夏以前的历史，我不知道了。若商，在汤之前有契，有相土，有王亥、王恒，有上甲微等。到汤灭夏时，国势久已强盛了。周，在武王克商以前，有公亶父，有公刘，有太王，有王季、文王，也在岐山之下经营了许多年了。秦，自秦仲立国，讫于始皇成帝业，依《史记》的记载，已有六百二十三年的历史。所以汉以前的朝代，都是从小国变成大国，从大国变成共主，没有以平民的资格而作天子的。

但平民作天子的传说，在战国时却很流行。例如《尧典》中写的舜，起初只是民间的一个鳏夫，后来由四岳之荐而登庸，终于陟帝位。故孟子说："匹夫而有天下者，德必若舜、禹。"那时儒、墨两家的主张，谁有最好的德，谁就应居最高的位。

这种想像到了秦末果真实现，汉高祖以平民登帝位了！虽则他的道德是否高出于一切人还是问题，但他开创一个古今未有的局面这是无疑的。

汉高祖以平民作皇帝，不是可羞的事，乃是可夸的。司马迁于《秦汉之际月表序》中论之云：

> 昔虞、夏之兴，积善累功数十年，德洽百姓，摄行政事，合之于天，然后在位。汤、武之王，乃由契、后稷修仁行义十余世。……秦起襄公，章于文、缪、献、孝之后，稍以蚕食六国，百有余载，至始皇乃能并冠带之伦，以德若彼，用力若此，盖一统若斯之难也。
>
> 秦既称帝，患兵革不休以有诸侯也，于是无尺土之

封。……然王迹之兴，起于闾巷；合从讨伐，轶于三代。乡秦之禁，适足以资贤者，为驱除难耳。……此乃传之所谓"大圣"乎！岂非天哉！岂非天哉！非大圣孰能当此受命而帝者乎！

这些赞叹之辞，很能代表一般西汉人对于汉高祖的信仰。

因为高祖起于闾巷不足为羞，反而使人深信他是一个天命的大圣，所以他成就了帝业之后不曾为自己的门第装点。司马迁作《高祖本纪》时也就直书其事，云：

高祖，沛丰邑中阳里人，姓刘氏，字季。父曰太公；母曰刘媪。

他的祖父是谁，已不能知道了，曾祖以上更不必提了。其实，就是"父曰太公，母曰刘媪"也何尝是真的名字。"太公"只是尊称。例如《史记·齐太公世家》云：

于是周西伯猎，果遇太公吕尚。于渭之阳。与语，大说，曰："自吾先君太公曰：'当有圣人适周，周以兴'，子真是邪？吾太公望子久矣！"故号之曰"太公望"，载与俱归。

这一件事固然不是真的历史，但足见秦、汉时人确有"太公"一个称谓，故谓齐太公之名是由周文王的太公盼望他而来的。这太公，是王季呢，是太王呢？如指王季，则太公为父之尊称。如指太王，则太公为祖之尊称。至刘媪，则直是"刘家老太太"的意思，尚不可知其母家的姓。除非她是"刘刘氏"。就是高祖字季，实在也是他的排行，并非特地题出来的名。看他的两兄名伯、仲可知。所以然之故，只因高祖起于贫贱之家，没有受过贵族文化的薰陶，一家中人不必有像样的名和字。至于他们家里的谱牒，不消说得是没有，所以《汉书·礼乐志》中所载的《郊祀歌》、

《房中歌》等，宣扬汉德，夸辞甚多，但终不曾提起高祖的先人来。一比了《诗三百篇》中的《周》、《鲁》、《商》诸颂，各各夸陈其祖德的，真是大不同了。

想不到过了多少年，汉高祖忽地成了名人的子孙了。《汉书·眭弘传》中说他上给昭帝的书：

> 先师董仲舒有言："虽有继体守文之君，不害圣人之受命。"汉家，尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷、周二王后，以承顺天命。

"汉为尧后"，这真是一句破天荒的话！究竟是当时有此世系呢？还是儒者鼓吹尧、舜禅让太动人了，遂使人悬拟此后之易代应为禅让，汉既居于尧的地位，遂联想为尧的子孙呢？这种史料存留太少，我们无从猜测。眭弘是嬴公的弟子，嬴公是董仲舒的弟子，我们姑且假设在那时的《春秋》学说中曾有汉为尧后的主张罢。

眭弘既秉承董仲舒们的受命的学说，主张汉帝应效法先祖尧的禅位贤人，自然可认他在春秋学中有所根据。但我们翻看《公羊传》及《春秋繁露》等书，都毫没有这件事的痕迹。不过，在《左传》里，关于此事，却确有详细的记载。其文如下：

> 晋人患秦人之用士会也，……乃使魏寿余伪以魏叛者以诱士会。执其帑于晋，使夜逸，请自归于秦。秦伯许之。履士会之足于朝。秦伯师于河西；魏人在东。寿余曰："请东人之能与夫二三有司言者，吾与之先。"使士会。士会辞曰："晋人，虎狼也；若背其言，臣死，妻子为戮，无益于君，不可悔也！"秦伯曰："若背其言，所

不归尔帑者有如河！”乃行。……既济，魏人噪而还。秦人归其帑。其处者为刘氏。文公十三年。

这是说，士会逃在秦国，晋人骗他回来之后，秦人把他的家眷送归；但还有一部分留在秦国的，就不以士为氏而以刘为氏了。所以改为刘氏之故，或因“刘”之古文为“镏”，留而不行，故曰镏。又：

范宣子曰：“昔匄之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏。”襄公二十四年。

这是范宣子数自己的氏族系统，说他的家在虞前是陶唐氏，后历夏、商、周三代均改氏。范宣子是士会之孙；因为士会受封于范，遂以范为氏了。又：

蔡墨……对曰：“……有夏孔甲扰于有帝，帝赐之乘龙，河、汉各二，各有雌雄，孔甲不能食而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。龙一雌死，潜醢以食夏后，夏后飨之。既而使求之，惧而迁于鲁县。范氏其后也。”昭公二十九年。

这是可以证实范宣子的话的。陶唐氏之后有刘累，已以刘为氏了。其在夏所以为御龙氏者，就为刘累替孔甲豢龙。其处秦所以为刘氏者，就为复刘累之旧。

杜预《左传注》于“在周为唐杜氏”条注云：

唐、杜，二国名。殷末，豕韦国于唐。周成王灭唐，迁之于杜，为杜伯。杜伯之子隰叔奔晋，四世及士会，食邑于范氏。

他所以说“唐、杜，二国名”，是根据贾逵注《国语》所云“武王封尧后为唐、杜二国”来的。《正义》引。但既分为二国，

而乃谓成王灭唐，迁之于杜，则又似为一国然，未详其实。今姑依贾逵及杜预之说，为《左传》中这三段文字列一世系表：凡世数非直接的，用虚线次之。

陶唐氏-----御龙氏（刘累）-----豕韦氏---┌---唐氏
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　└---杜氏（杜伯）—隰叔---
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　---士会{范氏（在晋者）
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　{刘氏（在秦者）

这似乎是很寻常的一件事，不值得大惊小怪。但因前端是陶唐氏，陶唐氏为尧，后端是刘氏，刘氏为汉，就显出了“汉为尧后”的意义来了。自有此说，而汉家世系为之伸展极长。《史记·高祖本纪》只说高祖为沛人，其父曰太公而已；到了东汉班固作《汉书》时，便不能那样简单了。因此，他的《高帝纪赞》就说：

> 《春秋》晋史蔡墨有言：“陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙，事孔甲，范氏其后也。”而大夫范宣子亦曰：“祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏。”范氏为晋士师，鲁文公世奔秦，后归于晋；其处者为刘氏。
>
> 刘向曰：“战国时，刘氏自秦获于魏；秦灭魏，迁大梁，都于丰。故周市说雍齿曰：‘丰，故梁徙也。’”是以颂高祖云：“汉帝本系，出自唐帝。降及于周，在秦作刘。涉魏而东，遂为丰公。”丰公，盖太上皇父，其迁日浅，坟墓在丰鲜焉。
>
> 及高祖即位，置祠祀官，则有秦、晋、梁、荆之巫，世祠天地，缀之以祀，岂不信哉！
>
> 由是推之，汉承尧运，德祚已盛，断蛇著符，旗帜上赤，协于火德。自然之应，得天统矣！

在这一赞里，把《左传》中的三段记事融成一片，而又采刘向之说，说明士会留秦的一系从秦转魏，又迁于丰。高祖之祖为丰公，也举出来了。他所以说"高祖即位，置祠祀官，则有秦、晋、梁、荆之巫"，颜师古引应劭注云：

先人所在之国，悉致祠巫祝，博求神灵之意也。

又引文颖注云：

巫，掌神之位次者也。范氏世仕于晋，故祀祠有晋巫。范会支庶留秦为刘氏，故有秦巫。刘氏随魏都大梁，故有梁巫。后徙丰，丰属荆，故有荆巫也。

这样一解释，于是《封禅书》中所载的诸国之巫便都为汉室先人的神灵所依。汉之世系历代凡六，其先人所在跨国凡四，真可谓源远流长了！可是高祖所置的祠祀官尚有九天巫、河巫、南山巫，武帝所置的尚有粤巫，为什么就和汉的先人不发生关系了呢？

假使《左传》所载都为信史，则司马迁一时疏漏，赖刘向、班固等查明补正，岂非快事。不幸《左传》是一部很有问题的书，其出现颇不光明。经清代几个今文学家研究，确为刘歆改头换面之作。详下"《春秋左氏传》的著作时代的各家说"章。它的材料固有甚早的，亦有甚后的。故此书之染有浓厚的汉代色彩，自无足怪。

但《左传》中汉为尧后的记载，固已不待清代学者提出今古文问题，而早为经师所不信。东汉初，贾逵云：

五经家皆无以证图谶明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。《后汉书·贾逵传》。

这就是说：言刘氏为尧后的只有《左传》和图谶，五经家则从无是说。《左传》编于刘歆之手；图谶起于哀、平之间；这

一说的来源也就可想而知。

又孔颖达《左传正义》云：

> 炫隋刘炫。于“处秦为刘”谓非丘明之笔；“豕韦、唐、杜”不信元恺杜预之言，己之远祖数自讥讦。襄二十四年。

可见刘炫宁可自己失掉尧的子孙的光荣，而必指斥“其处者为刘氏”一语不是《左传》的本文。但孔颖达虽笑刘炫的讥讦远祖，实在他自己对于这一语也是不信的。他说：

> 伍员属其子于齐，使为王孙氏者，知己将死，豫令改族。……士会之帑在秦不显，于会之身复无所辟，《传》说“处秦为刘氏”，未知何意言此。讨寻上下，其文不类，深疑此句或非本旨。盖以为汉室初兴，捐弃古学，《左氏》不显于世，先儒无以自申。刘氏从秦徙魏，其源本出刘累；插注此辞，将以媚于世。明帝时，贾逵上疏云：“五经皆无证图谶明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。”窃谓前世藉此以求道通，故后引之以为证耳。文公十三年。

他的意思，以为“其处者为刘氏”一句是本来没有的。只因汉室初兴的时候不重古文学，而《左氏》为古文，遂致不显于世；先儒插入此句，见得汉为尧后之文为《左氏》所独有，好使君主见了喜欢，让《左氏》出头。他这个假设，由我们看来，有一半对。“其处者为刘氏”之语，插进的痕迹显然：秦人既归士会之帑了，为什么还有“处者”，为什么处者要改氏？孔氏说此句出于先儒插注，这是对的。但古文学却非汉室初兴时所有，汉为尧后之说亦不能出现于汉初，孔氏这一猜把时代猜早了。

我的意思，以为《左传》中这三段文字，魏寿余诱士会一段除末句外自是不假；至范匄和蔡墨的两段话则殊不可信，

非汉为尧后之说已发生时不会出现。

等到纬书起来，汉为尧后之说早成熟了，所以又有一则新的故事云：

> 尧之长子监明早死，不得立。监明之子封于刘。朱又不肖而弗获嗣。《尚书中候》，《古微书》引。

于是刘累之所以氏刘之故也说明了。不但如此，汉高祖的父亲和母亲的名字也出现了。《史记·高祖本纪》《索隐》引王符云：

> 太上皇名煓。按今《潜夫论》无此语，或司马贞误记。

《索隐》又云：

> 皇甫谧云："媪盖姓王氏。"……今近有人云：母温氏。贞时打得班固泗水亭长古石碑文，其字分明作"温"字，云"母温氏"。贞与贾膺复、徐彦伯、魏奉古等执对，反复沈叹古人未闻，聊记异见，于何取实也。

高祖的父名刘煓，母名温或王氏，就这样完了吗？唉，他们讲故事的兴致还浓得很呢！《春秋纬·握成图》云：

> 刘媪梦赤鸟如龙，戏己，生执嘉。执嘉妻含始游雒池，赤珠上刻曰："玉英，吞此者为王客。"以其年生刘季为汉王。《〈史记·高祖本纪〉正义》及《御览·皇亲部》引。

大家看啊！高祖的父又名为执嘉，母又名为含始了！刘媪不是高祖的母亲而是他的祖母了！然则，太公是他的父亲还是他的祖父呢？

综合以上的记载，我们可以画出一个"汉为尧后的世系表"来，结束这宗西汉末、东汉初的公案：

尧—监明—刘氏…刘累…豕韦氏…⋮…唐氏
⋮…杜氏(杜伯)—隰叔…士会
…刘氏…丰公—执嘉(煓)—
汉高汉

一三、王莽自大司马做到皇帝的经历

西汉一代，与外戚相终始。不过当全盛时代，外戚虽强，也不敢推倒皇室。到了元、成之际，汉室益衰，大家引领而望新受命的天子出来之情也愈亟，势焰赫奕的外戚自然起意了。

且说宣帝时廷尉史王禁献其女政君入掖庭，为太子奭所幸，生子骜。即成帝。宣帝崩后，太子即位，是为元帝，骜立为太子，政君立为皇后。王禁也封为阳平侯；他死后，长子凤嗣位。元帝崩，成帝立，尊皇后为皇太后，以王凤为大司马大将军领尚书事，益封五千户，王氏就兴盛了。王凤专政十一年，死了；弟王音代其位。王音专政七年，死了；弟王商代其位。王商专政三年，死了；弟王根代其位。绥和元年，前八。王根辞职，荐他的侄子王莽自代。综计成帝一朝，前三二——七。政权始终不出王氏之手。在这汉运已衰的空气中，王氏就取得了代兴的资格。

刘向是汉室的忠臣，看见这种情形，生气得很。他曾上封事极谏道：

> 今王氏一姓，乘朱轮华毂者二十三人。……大将军秉事用权，五侯骄奢僭盛，……行污而寄治，身私而托公。依东宫之尊，假甥舅之亲，以为威重，尚书、九卿、州牧、郡守，皆出其门。管执枢机，朋党比周。……游

谈者助之说，执政者为之言。排摈宗室，孤弱公族。……内有管、蔡之萌，外假周公之论。兄弟据重，宗族磐互。历上古至秦、汉，外戚僭贵未有如王氏者也。……

物盛必有非常之变先见，为其人微象。孝昭帝时，冠石立于泰山，仆柳起于上林，而孝宣帝即位。今王氏先祖坟墓在济南者，其梓柱生枝叶，扶疏上出屋，根垂地中。虽立石起柳，无以过此之明也。事势不两大，王氏与刘氏亦且不并立。……陛下为人子孙，守持宗庙，而令国祚移于外亲，降为皂隶，纵不为身，奈宗庙何！《汉书·刘向传》。

《汉书》中未记此疏年月，但《通鉴》则载于阳朔二年。前二三。如果司马光是有所据的，那还是成帝即位后十年内的事呢。在那时，王氏已经是“朋党比周，宗族磐互”了，已经有“游谈者助之说”，且“假周公之论”了，其祖墓上已有梓柱的祥瑞了，在事势上已经“与刘氏不并立”而使刘向直言“国祚移于外亲”了。所以王氏的篡汉是前定的事实，所不可知者，是何人行篡位的大典及其篡位的方式将如何而已。

王莽是王太后的侄子，但因他的父亲曼早死没有封侯。那时他的兄弟辈都以舆马声色佚游相高，他独孤贫恭俭，师事沛郡陈参，受《礼经》，勤身博学，被服如儒生。他的叔父王商觉得他有学行，上书愿分户邑封他，遂于永始元年前一六。封为新都侯，国南阳新野之都乡千五百户。他爵位愈尊，节操愈谦，名誉极好。他继王根为大司马二年，成帝崩，无子，以元帝庶孙欣嗣位，是为哀帝。哀帝即位后，自有他的外家，所以丁、傅诸家起来当权，王莽退处了六年。哀帝崩，王太后即日至未央宫，收取玺绶，遣使者驰召莽，复拜为大司马，迎

九岁的中山王为皇帝，是为平帝。从此以后，王莽的政权就巩固了。

王莽二次得权之后，《汉书》说他：

于是附顺者拔擢，忤恨者诛灭。王舜、王邑为腹心。甄丰、甄邯主击断。平晏领机事。刘歆典文章。孙建为爪牙。丰子寻，歆子棻，涿郡崔发，南阳陈崇，皆以材能幸于莽。莽色厉而言方，欲有所为，微见风采。党与承其指意而显奏之。莽稽首涕泣，固推让焉。上以惑太后，下用示信于众庶。

因为王莽有了这样一个坚固的团体，所以他能够办起许多新事业来，使得他的名望日高，得到民众的热烈的信仰。

平帝即位的第一年，—。他就示意益州塞外蛮夷，自称越裳氏，重译到汉廷，献白雉一，黑雉二。他为什么要这样呢？因为在《尚书大传》里有下面一段话：

交趾之南，有越裳国。周公居摄六年，制礼作乐，天下和平。越裳以三象重译而献白雉。……成王以归周公。公曰："……吾何以获此赐也？"其使请曰："吾受命吾国之黄耇，曰'久矣天之无别风淮雨，"烈风淫雨"之误。意者中国有圣人乎？有则盍往朝之！'"《御览》七百八十五引。

他为要自比于周公，故复演这越裳氏重译而献白雉的佳话。于是群臣盛陈莽功德，致周成白雉之瑞千载同符。他们说："周公及身而托号于周，莽宜赐号曰安汉公，益户畴爵邑。"王莽谦让数四，终于受了。这是他二次得政后的第一次升级。

我们看本篇第九章，可以知道西汉之季是灾异说极盛的时代，西汉的国运就被这灾异说打击得奄奄欲绝。现在王莽得政，却有祥瑞来了，这是民众的视听上的一个极大的改变，

足以唤起他们的光明的希望的。可是以前的灾异说是汉受其殃，现在的祥瑞说却非汉得其利，因为鼓吹这一说的人本只为自己打算呵！

平帝二年，二。王莽欲耀威德，厚遗黄支国在南海中，去京师三万里。王，令遣使贡献，于是黄支国献犀牛。他又使使者风匈奴单于，上书慕化，单于从之，上书言："幸得备藩臣，窃乐太平圣制，时莽奏令中国不得二名。臣故名囊知牙斯，今谨更名知。"又越嶲郡有黄龙游江中，夏间，王莽奏太后，说："幸赖陛下德泽，间者风雨时，甘露降，神芝生，蓂荚、朱草、嘉禾，休征同时并至。"可见那时的祥瑞连骈而来，正同元、成间的灾异连骈而出一样。到元始五年，五。莽加九命之锡，在太后的策书中说："天符仍臻，元气大同，麟凤龟龙众祥之瑞七百有余。"可知那时在几天之中即会出现一个祥瑞。

王莽一方面博求祯祥，一方面制礼作乐。自宗庙、社稷、封国、车服、刑罚之制，以及吏民养生、送终、嫁娶、奴婢、田宅、器械之品，莫不有所更定。这因他是礼家出身，所以要把所有的礼制都用己意改过，使其成为极整齐的一大套。这确是一代的大手笔，而他也更像那位"思兼三王以施四事"的周公了。

因为他的权势这样高，功业这样大，所以称颂他的功德的人非常多。《汉书·王莽传》中还保存得一整篇奏书，是张竦为陈崇就是上边所说的"以材能幸于莽"的陈崇，他那时做大司徒司直。所草的。这篇文字用了许多经书上的词句来称美王莽，结论云：

> 是故成王之于周公也，度百里之限，越九锡之检，开七百里之宇，兼商、奄之民，赐以附庸殷民六族。……今陛下既知公有周公功德，不行成王之褒赏，遂听公之

国绛，……诚非所以为国也。臣愚以为宜恢公国，令如周公。……

于是王莽的封国有扩大的要求了。

平帝四年四。四月，王莽女立为皇后。太保王舜即上边"为腹心"的王舜。等奏言：

《春秋》列功德之义。太上有立德，其次有立功，其次有立言，惟至德大贤然后能之。其在人臣，则生有大赏，终为宗臣，殷之伊尹，周之周公是也。

又人民上书者八千余人，咸曰：

伊尹为阿衡；周公为太宰。周公享上公之赏。宜如陈崇言！

于是王莽又益封地，称宰衡，位上公了。这是他二次得政后的第二次升级。

他受了宰衡，辞了封地。因此一辞，又把古代的佳话复演了起来。《史记·周本纪》说：

西伯周文王。阴行善，诸侯皆来决平。于是虞、芮之人有狱不能决，乃如周。入界，耕者皆让畔，民俗皆让长。虞、芮之人未见西伯，皆惭，相谓曰："吾所争，周人所耻，何往为！只取辱耳！"遂还，俱让而去。诸侯闻之，曰："西伯盖受命之君！"……诗人道西伯，盖受命之年称王而断虞、芮之讼。按：此指《诗·大雅·緜》篇中的"虞、芮质厥成，文王蹶厥生"两句。

因此，又有王舜的奏书：

天下闻公不受千乘之土，辞万金之币，……莫不乡化。蜀郡男子路建等辍讼惭怍而退。虽文王却虞、芮何以加！宜报告天下！

文王的德化，使得虞、芮之人不讼而去，做了他的受命之征，则王莽的德化能使路建们辍讼惭怍而退，不也是一个受命之征吗？

就在这一年，平帝四。王莽奏起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，作市常满仓，制度甚盛。群臣又奏言：

> 昔周公奉继体之嗣，据上公之尊，然犹七年制度乃定。夫明堂、辟雍，堕废千载莫能兴。今安汉公起于第家，辅翼陛下，四年于兹，功德烂然。公以八月载生魄庚子奉使朝用书，临赋营筑。越若翊辛丑，诸生庶民大和会，十万众并集。平作二旬，大功毕成。唐、虞发举，成周造业，诚亡以加。宰衡位宜在诸侯王上！

这几句话，在经典上也是有根据的。《尚书》云：

> 惟三月哉生魄，周公初基，作新大邑于东国洛，四方民大和会，侯、甸、男邦、采、卫，百工播民和，见士于周。《康诰》篇首错简。
>
> ……乙卯，周公朝至于洛，则达观于新邑营。……越七日甲子，周公乃朝用书，命庶殷侯、甸、男邦伯。厥既命殷庶，庶殷丕作。《召诰》。

王莽起明堂等新建筑的方式即是周公营洛邑的方式，他不但像周公，简直是周公复生了。

这时，吏民以莽不受新野田而上书者前后四十八万七千余人，及诸侯王公列侯宗室见者皆叩头言："宜亟加赏于安汉公。"王莽苦辞，愿毕制礼作乐之事。但太后下诏不许，令议"九锡"之仪。于是公卿大夫博士议郎列侯九百二人皆曰：

> 帝者之盛，莫隆于唐、虞，而陛下任之。忠臣茂功，莫著于伊、周，而宰衡配之。所谓异时而兴，如合符者

也。谨以六艺通义经文所见，《周官》、《礼记》宜于今者，为九命之锡。臣请命锡！

于是五年夏，太后临前殿，亲锡他绿韨、衮冕、鸾路、龙旂……许多贵重的东西。这是他二次得政后的第三次升级。

王莽这样一干，一时天下顿呈升平的气象。他因为西方的羌人还没有表示，又遣中郎将平宪等多持金币，骗他们献地内属。平宪等去后，果然得到美满的结果。他们奏言：

羌豪良愿等种人口可万二千人，愿为内臣，献鲜水海允谷盐池，平地美草皆予汉民，自居险阻处为藩蔽。问良愿等降意，对曰："太皇太后圣明，安汉公至仁，天下太平，五谷成熟，或禾长丈余，或一粟三米，或不种自生，或茧不蚕自成。甘露从天降；醴泉自地出。凤皇来仪；神爵降集。从四岁以来，羌人无所疾苦，故思乐内属。"宜以时处业，置属国领护。

他们所说的"或禾长丈余，或一粟三米"，在经典中也是有根据的。《尚书大传》云：

成王之时，有三苗贯桑叶而生，同为一穗，其大盈车，长几充箱。民得而上诸成王。(《〈尚书·归禾序〉正义》引。)

又《书序》曰：

唐叔得禾，异亩同颖，献诸天子。王命唐叔归周公于东，作《归禾》。

周公既得命禾，旅天子之命，作《嘉禾》。

所以这也是王莽和周公千载同符的一件事。自良愿等献地内属，王莽又立了一个西海郡。他又以经义正了十二州名。

王莽的势力和声望到了这等地步，他不做皇帝再做什么，所以汉的宗室泉陵侯刘庆上书，就直捷痛快地说：

周成王幼少称“孺子”，周公称摄。今帝富于春秋，宜令安汉公行天子事如周公！

周公行天子事有根据吗？他们说是有的。其一在《大诰》。据《书序》说：

武王崩，三监及淮夷叛；周公相成王，将黜殷，作《大诰》。

则《大诰》是周公所作。而这篇的开头却说：

王若曰：“猷，大诰尔多邦，……”

不说“周公曰”而径说“王若曰”，可见这个“王”即是周公了。其二在《康诰》。据《书序》说：

成王既伐管叔、蔡叔，以殷余民封康叔，作《康诰》。

则《康诰》是成王时书。而这篇的开头说：

惟三月哉生魄，周公初基，作新大邑于东国洛。……王若曰：“孟侯，朕其弟，小子封！……”

康叔封是成王的叔父，此间乃云“王若曰，朕其弟”，可见这个“王”必非成王而是周公了。其三在《洛诰》，篇末说：

惟周公诞保文、武受命，惟七年。

可见周公摄政称王之期凡历七年。其四在《明堂位》：

昔者周公朝诸侯于明堂之位，天子负斧依南乡而立。……武王崩，成王幼弱，周公践天子之位以治天下。六年，朝诸侯于明堂，制礼、作乐，颁度量而天下大服。七年，致政于成王。成王以周公为有勋劳于天下，是以封周公于曲阜，地方七百里，革车千乘，命鲁公世世祀周公以天子之礼乐。

这一段话与《洛诰》之文对看，即显出“周公诞保文、武受

命，惟七年”的意义，而周公的称王乃得了一个积极的证明。其五在《尚书大传》：

> 周公摄政，一年救乱，二年克殷，三年践奄，四年建侯卫，五年营成周，六年制礼作乐，七年致政成王。《〈尚书·康诰〉正义》等引。

此文虽没有践位称王之文，但看“摄政”“致政”的话，则其行天子事已甚显明。自有此文，而周公在这七年间所行的大事乃可屈指而数了。此外的根据当然还有，我们另篇讨论吧。周公的真事实及其称王说之由来，当于另作“《尚书》中的周初史料”一文中论之。

刘庆既有这等提议，群臣当然说“宜如庆言”！

然而王莽行了天子事，将置平帝于何地呢？于是平帝就不得不于这年的十二月里夭亡了。平帝之崩，《汉书·平帝纪》及《王莽传》俱言其病，但《翟义传》中所录的翟义檄文则谓是王莽毒杀。《通鉴》从之。在平帝未死时，《汉书》说：

> 平帝疾，莽作策请命于泰畤，戴璧秉圭，愿以身代。藏策金縢，置于前殿，敕诸公勿敢言。

这种办法，也是周公的态度。《尚书·金縢篇》云：

> 既克商二年，王武王。有疾弗豫。……周公……乃自以为功，为三坛同墠；为坛于南方北面，周公立焉，植璧秉圭，乃告太王、王季、文王。史乃册祝曰：“……以旦代某之身！……”公归，乃纳册于金縢之匮中。……诸史与百执事对曰：“……公命我勿敢言。”

总而言之，凡是周公的故事，他都学会了而且做尽了。

平帝十四岁死。那时元帝世绝，宣帝曾孙有五十三人，玄孙有二十三人，但从王莽的卜相之下，只有玄孙中最幼的广

戚侯子婴最吉，所以他就嗣位了。

就在这一月里，前辉光谢嚣奏武功长孟通浚井得白石，上圆下方，有丹书著石，文曰“告安汉公莽为皇帝”。于是王舜等共令太后下诏曰：

……玄孙年在襁褓，按：只有二岁。不得至德君子，孰能安之！安汉公莽辅政三世，……遂同殊风，至于制作，与周公异世同符。今前辉光嚣，武功长通上言丹石之符。朕深思厥意，云“为皇帝”者，乃摄行皇帝之事也。……其令安汉公居摄践祚，如周公故事！……

于是群臣奏言：

太皇太后圣德昭然，深见天意。……《礼·明堂记》曰：“周公朝诸侯于明堂，天子负斧依，南面而立。”谓周公践天子位六年，朝诸侯，制礼作乐，而天下大服也。……《书逸嘉禾篇》曰：“周公奉鬯立于阼阶延登，赞曰：‘假王莅政，勤和天下。’”此周公摄政，赞者所称。成王加元服，周公则致政。《书》云：“朕复子明辟。”周公常称王命，专行不报，故言我复子明君也。臣请安汉公居摄践祚，服天子韨冕，背斧依于户牖之间，南面朝群臣，听政事。车服出入警跸，民臣称臣妾，皆如天子之制。郊祀天地，宗祀明堂，共祀宗庙，享祭群神，赞曰“假皇帝”。民臣谓之“摄皇帝”。……其朝见太皇太后、帝、皇后，皆复臣节。……

太后一一答应了，于是王莽便做了事实上的皇帝了。这是他踏上皇帝位的第一步。

汉的宗室固有劝王莽行天子事的刘庆，但也有怕王莽夺取汉祚的刘崇。他在居摄元年起兵讨莽，不幸败了。群臣复

奏：

刘崇等谋逆者，以莽权轻也，宜尊重以填海内。

权重做了摄皇帝，可谓已经登峰造极了，再要加重应当怎么办呢？于是太后诏莽，朝见太后称“假皇帝”。本来见了太后是称“臣”的，现在也称起“假皇帝”来了。这是他踏上皇帝位的第二步。

居摄二年九月，东郡太守翟义立严乡侯刘信为天子，移檄郡国，言莽毒杀平帝，欲绝汉室。郡国响应，累十余万。这次声势浩大，不比刘崇了。所以莽很惶惧，昼夜抱孺子婴告祷郊庙，放《大诰》作策。这篇《大诰》是很可笑的一篇文章，完全脱了《尚书》里的《大诰》的调而写成的。因为那时的经师说，《大诰》是周公伐武庚、管、蔡时所作，翟义、刘信的讨王莽正与武庚、管、蔡的叛周公情形相类。原文太长，今摘钞几段如下：

惟居摄二年十月甲子，摄皇帝若曰：……熙，我念孺子若涉渊水，予惟往求朕所济度奔走，以傅近奉承高皇帝所受命。……天降威明，用宁帝室，遗我居摄宝龟。太皇太后以丹石之符，乃绍天明意，诏予即命居摄践祚，如周公故事。……

反虏故东郡太守翟义擅兴师动众，曰：“有大难于西土，西土人亦不靖”，于是动。严乡侯信诞敢犯祖乱宗之序。天降威，遗我宝龟，固知我国有呰灾，使民不安，是天反复右我汉国也。……

予不敢僭上帝命。……太皇太后肇有元城沙鹿之右，阴精女主圣明之祥，配元生成，以兴我天下之符，遂获西王母之应，神灵之征，以祐我帝室。……是以广立王侯，并建曾玄，俾屏我京师，绥抚宇内；博征儒生，讲

道于廷，论序乖谬，制礼作乐，同律度量，混一风俗，正天地之位，昭郊宗之礼，定五畤庙祧，咸秩无文，建灵台，立明堂，设辟雍，张太学，尊中宗、高宗之号。

昔我高宗崇德建武，克绥西域，以受白虎威胜之瑞。天地判合，乾坤序德，太皇太后临政，有龟龙麟凤之应，五德嘉符相应而备。《河图》、《雒书》远自昆仑，出于重野。古谶著言，肆今享实。此乃皇天上帝所以安我帝室，俾我成就洪烈也。乌虖，天用威，辅汉始而大大矣！……

予永念曰：天惟丧翟义、刘信，若啬夫，予曷敢不终予亩！……故予大以尔东征。命不僭差，卜陈惟若此！《汉书·翟义传》。

他的运气真好，翟义等又给他打灭了。于是他的气焰更高，自谓威德日盛，获天人助。

居摄三年，八。他的母亲功显君死了，意不在哀，令太后诏议其服制。少阿羲和刘歆即上面“典文章”的刘歆。与博士诸儒七十八人皆曰：

居摄之义，所以统立天功，……安辑海内也。……伊尹……居摄以兴殷道；……周公……居摄以成周道。……今太皇太后比遭家之不造，……孺子幼少，未能共上下，皇天降瑞，出丹石之符。是以太皇太后则天明命，诏安汉公居摄践祚，将以成圣汉之业，与唐、虞、三代比隆也。

摄皇帝遂开秘府，会群儒，制礼作乐，卒定庶官，茂成天功。圣心周悉，卓尔独见。发得《周礼》以明因监，则天稽古而损益焉。……非圣哲之至，孰能若兹！……

今功显君薨，……摄皇帝以圣德承皇天之命，受太后之诏，居摄践祚，奉汉大宗之后，不得顾私亲。……

摄皇帝当为功显君缌缞弁而加麻环绖，如天子吊诸侯服，以应圣制。

王莽就照议行了。在这一段里最重要的一句话，是“发得《周礼》以明因监”。《周礼》这部书，大家相信是周公致太平之迹，然而溯其来源则由于王莽的“发得”。在这样崇拜周公的高潮之下，在周公的偶像这样支配现实政治的时候，忽然发得了《周礼》一书以供他制礼作乐时的“因监”，这部书的出现不是很有可疑吗？

就是这一年，居摄三。广饶侯刘京言齐郡新井，车骑将军千人扈云言巴郡石牛，太保属臧鸿言扶风雍石。这些符瑞的情状，约略可于王莽奏太后书中见之：

陛下至圣，遭家不造，遇汉十二世三七之厄，承天威命，诏臣莽居摄，受孺子之托，任天下之寄。臣莽兢兢业业，惧于不称。

宗室广饶侯刘京上书，言“七月中齐郡临淄县昌兴亭长辛当一暮数梦，曰：‘吾天公使也。天公使我告亭长，曰：“摄皇帝当为真。”即不信我，此亭中当有新井。’亭长晨起视亭中，诚有新井，入地且百尺。”

十一月壬子，直建冬至，巴郡石牛，戊午当是“扶风”之误。雍石文皆到于未央宫之前殿。臣与太保安阳侯舜等视。天风起，尘冥。风止，得铜符帛图于石前，文曰：“天告帝符，献者封侯。承天命，用神令。”骑都尉崔发即上面“以才能幸于莽”的崔发。等眂视。颜《注》：“眂，古视字也。视其文而说其意也。”

及前孝哀皇帝建平二年六月甲子，下诏书，更为太初元将元年。案其本事，甘忠可、夏贺良谶书臧兰台。臣

莽以为“元将元年”者，大将居摄改元之文也。于今信矣！

《尚书·康诰》：“王若曰：‘孟侯，朕其弟，小子封。’”此周公居摄称王之文也。《春秋》：“隐公不言即位，摄也。”此二经，周公、孔子所定，盖为后法。孔子曰：“畏天命，畏大人，畏圣人之言。”臣莽敢不承用！

臣请共事神祇、宗庙，奏言太皇太后、孝平皇后，皆称“假皇帝”，其号令天下，天下奏事，毋言“摄”。以居摄三年为初始元年；漏刻以百二十为度。用应天命。臣莽夙夜养育，隆就孺子，令与周之成王比德，宣明太皇太后威德于万方，期于富而教之。孺子加元服，复子明辟，如周公故事。

这是他根据了齐郡新井等符瑞，甘忠可们的谶书，以及周公、孔子的经文而改定的制度。本来他号令天下及天下奏事是称“摄皇帝”的，现在则直称“皇帝”了。本来漏刻以百为度，哀帝再受命，用了甘忠可之说改以百二十为度，不到两个月又改回来；他这次的改制又照甘氏说改了。至改居摄为初始，则是表明他已不是摄皇帝了。这是王莽踏上皇帝位的第三步。

他走了这三步，除他对太后们还称“假”外，其他一切是真皇帝了，于是有哀章的金匮策书，使他直接受汉高祖的禅让。见下面“王莽的受禅及其改制”章。

在这一章里，可以知道王莽从大司马做到皇帝是极有秩序的，他共升了六次级，费了八年功夫。在这八年中，一——八。他费了许多心思定了许多制度，显现了许多符瑞，用了艺术的手腕把一个愁惨的旧国变成一个升平的新国。

这一章和五德终始说无关，似乎又出了题外。但我们要

明白王莽时的古史系统的改变，不得不先认清了这个所以改变的社会背景以及那时候的历史观念的方式。王莽是怎样一个相信历史而又喜欢自出心裁的人。他的目的是在做成皇帝，他的手段是在历史中找出他做皇帝的根据，所以他的一切行动悉以经古史记载。为标准。但经中所记的古事有限，在实用上一定不够。为要救济这个缺憾，所以他只得“发得《周礼》以明因监”了，而《书逸嘉禾篇》更是一个应时代需要而发生的显例。我们知道了这个，则根本改变古史系统的《世经》，自可知道它是在同一的时代使命之下出现的。

其次，王莽在未作皇帝之前一切模仿周公。他的历史观念，只是一个循环论。周公时有了许多文物，又有了许多祯祥，他就可以摄政称王；那么，王莽只要有了周公的文物和祯祥，当然他也该居摄称帝了。到做成皇帝之后，他又应一切模仿尧、舜，《尧典》、《禹贡》等老文章就是他的政治的新文章了。这种循环论最与五德终始说相合，所以他对于五德说下的历史有一种大规模的改定，而他也成了舜的子孙。

又有一件事，我们应当先提一下。谶纬诸书，向来儒者均斥为妖妄。但我们懂得了五德三统诸说，懂得了灾异祯祥诸说，则这种妖妄之谈正是应有的硕果，丝毫不足骇诧。谶纬书中，五德终始说的材料是很丰富的，我们要整理这种材料，不得不对于造成这种材料的时势先看一遍。这就是我写出这一章的宗旨。

下面两章——今古文问题，《春秋左氏传》著作时代的各家说——也是和五德终始说虽没有直接关系而却为解决新式的五德终始说的先决问题。

一四、今古文问题

那位为王莽典文章的刘歆，曾在过去的学术界中掀起一回巨大的风潮，即是经书中的今古文之争。这个问题成为一个最大的症结，直到现在还不能彻底解决。此问题太大，不能在这篇中详论，只得约略说一下，读者谅之。

刘歆的事迹，依据《汉书》本传及《艺文志》，大略如下：

他名歆，字子骏，哀帝建平元年改名秀，字颖叔，当以哀帝名欣，与"歆"音同，避嫌名之故。是刘向的少子。从小就通《诗》、《书》，能属文。成帝时，召见，待诏宦者署，为黄门郎。那时王莽亦为黄门郎，他们俩很投契。河平前二八——二五。中，成帝以书颇散亡，使谒者陈农求遗书于天下，诏刘向、歆父子及任宏、尹咸等校定。刘向管的是经传、诸子、诗赋三部分。但刘歆很喜博涉，即数术、方技之类也无所不究。向死后，哀帝初即位，那时王莽为大司马，举歆宗室有材行，迁侍中，奉车都尉，使他复领五经，卒父前业。歆于是总群书而奏《七略》。这部书虽已亡，但《汉书·艺文志》是从它出来的，我们还可看得一个大概。

向、歆父子始皆治《易》。宣帝时，诏向受《穀梁春秋》，十余年大明习。及歆校秘书，见"古文《春秋左氏传》"，大好之。这是"古文"二字的起源，我们不可忽略过。

古文，是对今文而言的。汉代流传的经书本子，当然用汉代的文字书写。现在，刘歆从秘府里寻出来的一部《春秋左氏传》左氏为孔子的《春秋经》所作的传。则是用古文字书写的。这因《左氏传》在汉代没有通行，所以还保存得汉以前的原状。

在理论上，本讲得过去。经书，在孔子时已有了，从孔子到汉约三百年，在这时期中为经书作传的人当然很多，也当然不尽在汉代通行。《左氏传》幸留在秘府里，有人把它表章，使得绝了二百年的学统可以复续，这是怎样一件可喜的事！可是，我们不要忘了汉代是托古改制的时代，尤其是西汉之末，是《周礼》、《逸书》等等大批出现的时代，见上章。我们不能对于它作无条件的信任。

他寻出了《春秋左氏传》之后，《汉书》本传说他：

> 初，《左氏传》多古字古言，学者传训故而已。及歆治《左氏》，引《传》文以解《经》，转相发明，由是章句义理备焉。

可见他对于《左氏传》是曾经动过一番手的。本传又说：

> 歆以为左丘明好恶与圣人同，亲见夫子；而公羊、穀梁在七十子后。传闻之与亲见之，其详略不同。歆数以难向，向不能非间也，然犹自持其《穀梁》义。

这可见他们父子对于《春秋》之学的意见不同，又可见刘向对于《左氏传》中的《春秋》义是不赞成的。本传又说：

> 及歆亲近，欲建立《左氏春秋》及《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》，皆列于学官。

这可见他要求立于学官的经传，在《左氏春秋》之外，还有《毛诗》、《逸礼》和《古文尚书》三种。

按《汉书·儒林传》云：

> 汉兴，言《易》自淄川田生。言《书》自济南伏生。言《诗》，于鲁则申培公，于齐则辕固生，燕则韩太傅。言《礼》，则鲁高堂生。言《春秋》，于齐则胡毋生，于赵则董仲舒。

这是汉武帝时的情形。那时经学派别，寥寥无几，除《诗》有三派，《春秋》有二派外，余均为一家之言，无异说。到武帝罢斥百家，独尊儒术之后，各种新派别都起来了。班固《儒林传赞》云：

> 自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，平帝年号。百有余年，传业者寖盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。
>
> 初，《书》惟有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊而已。至孝宣世，复立大、小夏侯《尚书》，大、小戴《礼》，施、孟、梁丘《易》，穀梁《春秋》。至元帝世，复立京氏《易》。

可知宣、元之世是经学分列的时代。大约因为"劝以官禄"，故学者群思自立门户，希冀私学变成官学。但是他们只在议论上求胜利，想不出什么新的方法。刘歆从小就受有很好的家学，稍长又博览秘府藏书，他也希望自己的学说立于学官，竟被他发明了一个新途径。秘府中的书当然有用古文写的，他就从这上面得到暗示，觉得倘在今文经书之外别出许多古文经书，一定可使经学界中开出一个新面目。所以他在《三家诗》之外别出一种《毛诗》，在《欧阳》、《夏侯书》之外别出一种《古文尚书》，在《大》、《小戴礼》之外别出一种《逸礼》，在《公羊》、《穀梁春秋》之外别出一种《左氏春秋》，这四种新经和新传都是以"古文"为标帜的。

他提出这个请求之后，本传云：

> 哀帝令歆与五经博士讲论其义，诸博士或不肯置对。歆因移书太常博士责让之。

这一篇移书是今古文问题的第一次辩论，是学术史上的最重要的材料。原书全文录入本传，今摘钞如下：

> 夫子没而微言绝，七十子终而大义乖。重遭战国弃笾豆之礼，理军旅之陈，孔氏之道抑而孙、吴之术兴。陵夷至于暴秦，燔经书，杀儒士，设挟书之法，行是古之罪，道术由是遂灭。
>
> 汉兴，去圣帝明王遐远，仲尼之道又绝，法度无所因袭。时独有一叔孙通，略定礼仪。天下唯有《易卜》，未有他书。至孝惠之世，乃除挟书之律。然公卿大臣绛、灌之属咸介胄武夫，莫以为意。至孝文皇帝，始使掌故朝错从伏生受《尚书》。《尚书》初出于屋壁，朽折散绝。今其书见在，时师传读而已。《诗》始萌芽。天下众书往往颇出，皆诸子传说，犹广立于学官，为置博士。在汉朝之儒，唯贾生而已。
>
> 至孝武皇帝，然后邹、鲁、梁、赵颇有《诗》、《礼》、《春秋》先师，皆起于建元之间。当此之时，一人不能独尽其经，或为《雅》，或为《颂》，相合而成。《泰誓》后得，博士集而读之。故诏书称曰："礼坏乐崩，书缺简脱，朕甚闵焉！"时汉兴已七八十年，离于全经固已远矣。

这是说孔子所定的《六经》，在他死后，经过了学者们的改变，战国的兵乱，秦的燔烧，已经散失的不像样子。汉兴之后，还不把这件事放在心上，《六经》只有《周易》流传，此外惟叔孙通略略定了些礼仪。直到文帝时，朝错始从伏生受《尚书》，但《尚书》只是朽折散绝的一堆竹简。《诗经》是萌芽于文帝时，合成于武帝时的。《春秋》的先师，也到武帝建元

之间刚有。所以现在西汉之季。所有的《六经》，是汉兴七八十年后东拼西凑而成的，已经不是当初的原本了。这段话虽非完全真实，例如武帝诏书，《史记·儒林列传》所载的为“礼废乐崩，朕甚愍焉”，此间却说“礼坏乐崩，书缺简脱，朕甚闵焉”，他为要证明《六经》的不完全，不惜杜造了“书缺简脱”一语增加进去。但当汉初创痍未复之际，不能马上阐扬文化，以致经学的发达迟了数十年，加以道家压抑儒家，《六经》的地位不高，学习的人不多，这是当然的现象，所以我觉得这些话大体是可信的。下面说：

> 及鲁恭王坏孔子宅，欲以为宫，而得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九，《书》十六篇。天汉之后，孔安国献之。遭巫蛊仓卒之难，未及施行。及《春秋左氏》，丘明所修，皆古文旧书，多者二十余通，藏于秘府，伏而未发。
>
> 孝成皇帝闵学残文缺，稍离其真，乃陈发秘藏，校理旧文。得此三事，以考学官所传，经或脱简，传或间编。传问民间，则有鲁国柏公，赵国贯公，胶东庸生之遗学与此同，抑而未施。

这是说鲁恭王在孔子旧宅墙壁中发得了《逸礼》和《逸书》五十五篇，都是用古文字写的，孔安国把它献给武帝，因巫蛊之难而未及施行。还有一部《春秋左氏》，数量很多，也是用古文字书写的，一样地搁在秘府里。直到成帝诏刘向、歆等校书，方得发见。拿这三部书去校对学官的本子，有的“经”是脱了简的，缺了。有的“传”是间了编的，乱了。到民间去访问，才知道有柏公、贯公、庸生的学说与此相同，但都不曾得到政府的认可。在这里，他没有说到《毛诗》的来源。

这一段话很不可信。其一，《史记·鲁共王世家》无坏孔子壁得古文经事；司马迁是尊信《六艺》的，他也曾讲业齐、鲁之都，使有此事，不应不载。其二，司马迁作《孔子世家》，云："安国为今皇帝博士，……早卒。"那么，当他作《史记》时，安国已死了；司马迁且不及见巫蛊之难，而谓孔安国能看见吗？其三，鲁共王死于武帝元朔元年，前一二八。到征和二年前九一。巫蛊事起，已历三十六年了；汉武帝时很崇奖经学，如有此事发生，为什么要延迟到三十年后而始献上呢？还有许多抵牾处，见《新学伪经考》卷三上。因为他所说的话，时代与事实均不相合，而且上文说他治《左氏》时已经自己动过一番手，所以这一段话很可断为他的谎话。下面又说：

> 往者缀学之士不思废绝之阙，苟因陋就寡，……信口说而背传记，是末师而非往古。至于国家将有大事，若立辟雍、封禅、巡狩之仪，则幽冥而莫知其原。犹欲保残守缺，挟恐见破之私意，而无从善服义之公心。或怀嫉妒，不考情实，雷同相从，随声是非。抑此三学，以《尚书》为备，谓左氏为不传《春秋》，岂不哀哉！
>
> 今圣上……下明诏，试《左氏》可立不，……将以辅弱扶微。……今则不然，深闭固距而不肯试，猥以不诵绝之；欲以杜塞余道，绝灭微学。……若必专己守残，党同门，妒道真，违明诏，失圣意，以陷于文吏之议，甚为二三君子不取也！

这是痛骂那时的博士，只知道抱守家学的残书，听信末师的口说，就以为真理尽在于是。一到国家举行大典，问他们仪制如何，就不知道怎么回答。有什么好东西出来，反要怀了嫉妒之心，结了朋党，把它压抑下去。所以《尚书》二十八

篇明明不是全本，他们却说是完全的；《左氏》明明的是《春秋传》，他们却说是不传《春秋》的。

这是刘歆的一面之辞，对方的话可惜没有整篇传下来。今把《汉书》本传及《儒林传》、《王莽传》所载的几条录下：

其言甚切，诸儒皆怨恨。是时名儒光禄大夫龚胜以歆移书，上疏深自罪责，愿乞骸骨罢。及儒者师丹为大司空，亦大怒，奏歆改乱旧章，非毁先帝所立。……歆由是忤执政大臣，为众儒所讪；惧诛，求出补吏，为河内太守。本传。

歆白《左氏》可立，哀帝纳之。以问诸儒，皆不对。歆于是数见丞相孔光，为言《左氏》以求助；光卒不肯。《儒林传》。

莽召问群臣禽贼方略。……故左将军公孙禄征来与议，禄曰："……国师嘉新公刘歆。颠倒五经，毁师法，令学士疑惑。……宜诛……以慰天下。"《王莽传》。

要立几部逸经逸传于学官，使得大家对于孔子之道多明白些，这是好事。即使他太露锋芒，激起诸儒的妒忌，亦何至为他们所怨恨，必欲把他置于死地而后快。这可见他的学说在经学上所起的变动必甚剧烈，其势将把以前的经学家的地盘尽数打破，所以他们要和他拼命了。

哀帝既死，王莽复柄政。刘歆的同志既成了最有势力的人，而且他自己又为这最有势力的人"典文章"，于是他再不怕诸博士的反对了。班固《儒林传赞》云：

平帝时，又立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》。

这虽不知道是哪一年的事，但那时已达到了刘歆的志愿，把

这四种书一齐立于学官了。这是汉代学术的一个大改变！

平帝四年，王莽奏起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，刘歆那时官羲和、京兆尹。王莽使他治明堂，辟雍；有功，封红休侯。又使他典儒林史卜之官，考定律历。这时候，刘歆已成为文化事业的中心人物，他可以用了自己的理想构成一个文化的系统。他决不会因已立了四种古文学的经传就满足的。

于是那时有一个大规模的学术运动发生。《王莽传》说：

> 立《乐经》。益博士员，经各五人。征天下通一艺，教授十一人以上，及有《逸礼》、《古书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图谶、钟律、《月令》、兵法、《史篇》文字，通知其意者皆诣公车。网罗天下异能之士。至者前后千数。皆令记说廷中，将令正乖谬，壹异说云。

又《平帝纪》云：

> 征天下通知逸经、古记、天文、历算、钟律、小学、《史篇》、方术《本草》，及以五经、《论语》、《孝经》、《尔雅》教授者，在所为驾一封轺传，遣诣京师。至者数千人。

这一件事，《王莽传》载于元始四年，《平帝纪》则载于五年，大约此事非一时可办，四年征遣，五年数千人集京师，乃令记说廷中耳。这件事情，手段非常毒辣，一方面把古文学的种子散播到民间，一方面又令今文学增加许多敌人，凡古文学家的眼光中感到的“乖谬”和“异说”都扫空了。这是用了利禄的引诱来统一学术思想。从此以后，今文学的势力有减无增，古文学的势力也就有增无减了。

在这两段记载里，我们可以知道那时除了《刘歆传》中

的四部经传外，又立了《乐经》、《周官》、《尔雅》等书于学官。这两段中虽只说征求通《周官》、《尔雅》等的人，并没有说把《周官》、《尔雅》等立学，但《艺文志》在"《周官经》六篇"下已注明"王莽时、刘歆置博士"，推之《尔雅》等当亦如是。

《王莽传》说"《史篇》文字"，《平帝纪》说"小学《史篇》"，关于此事，许慎《说文序》中有一点纪载：

孝平皇帝时，征礼沛人爰礼。等百余人，令说文字未央廷中，以礼为小学元士。黄门侍郎扬雄采以作《训纂篇》，凡《仓颉》以下十四篇，凡五千三百四十字。群书所载，略存之矣。

可见《训纂篇》是这次文字方面的"正乖谬，壹异说"的结果。推之其它方面，亦当如此，惜已无从觅得材料。《说文序》又云：

及亡新居摄，使大司空甄丰等校文书之部。自以为应制作，故颇改定古文。时有六书：一曰古文，孔子壁中书也。二曰奇字，即古文而异者也。三曰篆书，即小篆，秦始皇帝使下杜人程邈所作也。四曰左书，即秦隶书。五曰缪篆，所以摹印也。六曰鸟虫书，所以书幡信也。

这是王莽的第二次审定文字。第一次是审定当时通用文字的总数，第二次是审定各种字体。因为他注重古文，所以把它列在第一。又以古文专属之孔子壁中书，见得壁中书占有独尊的地位。这都是刘歆宿日的主张，藉王莽的权力而实现的。这真是一个"古文"与"古文经"的大运动！

因为有了这样一个大运动，所以今古文的界限就确实建立，所有的经书都分成今学和古学了。其实所谓古学何尝是真的古学，只不过是王莽所需要之学，刘歆所认为应行提倡

之学而已。康长素先生以“新学伪经”名书，这是很不错的。今依据《汉书·艺文志》，列一“今古文总表”。《艺文志》是出于《七略》的，《七略》是刘歆在哀帝时所奏的，似乎不能记及王莽时新出的古文学书籍。但古代的书并无刻本，随时可以增加。只要看王莽新发得的《周礼》，《艺文志》中也有，就可知道《七略》虽系哀帝时所奏，而亦不少王莽时新增入的材料了。

经名	今文	古文
易	施、孟、梁丘三家经十二篇	古文《易经》，民间费氏经与之同
书	大、小夏侯经二十九卷，欧阳经二十二卷	古文经四十六卷（五十七篇）
诗	齐、鲁、韩三家经二十八卷	《毛诗》二十九卷
礼	后、戴经七十篇，记百三十一篇	古经五十六卷，《周官经》六篇
春秋	公羊、穀梁经十一卷，《公羊传》十一卷，《穀梁传》十一卷	古经十二篇，《左氏传》三十卷
论语	齐二十二篇，鲁二十篇	古二十一篇
孝经	长孙、江、后、翼经一篇，十八章	古孔氏一篇，二十二章

这一个表所录的古文经，比了上面的记载，又添出了《易经》、《论语》、《孝经》三种。自从添出了这三种，而后所有的经书便完全具备了古文了。

这三种里，《易经》颇奇怪，只见于叙录而不见于篇目中。叙录云：“刘向以中《古文易经》校施、孟、梁丘经，或脱去‘无咎’、‘悔亡’；惟费氏经与古文同。”可见古文的《易经》与今文的《易经》所差只在几处脱字，其余全同。至于和古文相同的费氏经，也但见于叙录而不见于篇目。深疑此经的古文或尚无赝造之本，不过空写几个名词而已。《古论语》，注云：“出孔子壁中。”《孝经》，叙录云：“唯孔氏壁中古文为异。”到《说文序》，云：

壁中书者，鲁共王坏孔子宅而得《礼记》、《尚书》、《春秋》、《论语》、《孝经》。

刘歆在《移让太常博士》书中只说鲁共王坏壁得《逸礼》和《逸书》，其《七略》又多出了《古论语》和《孝经》。到这里，又多出了《春秋》了。要不是许慎杜撰，也许仍是刘歆说的。古文经日有增益，孔家壁中的古简册也就日出而不穷，这是多么滑稽的事情？

古文经既是这样地整齐而且完备，但传经的系统不完全，也是一个缺憾。所以他们又为它造出许多传授的源流来。《汉书·儒林传》云：

费直，字长翁，东莱人也。治《易》为郎，……长于卦筮。亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇《文言》解说《上》、《下经》。琅邪王璜平仲能传之。璜又传《古文尚书》。

孔氏有《古文尚书》。孔安国以今文字读之，因以起其家，《逸书》得十余篇，盖《尚书》滋多于是矣；……安国为谏大夫，授都尉朝。而司马迁亦从安国问故，迁书载《尧典》、《禹贡》、《洪范》、《微子》、《金縢》诸篇多古文说。都尉朝授胶东庸生。庸生授清河胡常少子，……又传《左氏》。常授虢徐敖，……又传《毛诗》，授王璜、平陵涂恽子真。子真授河南桑钦君长。

毛公，赵人也，治《诗》，为河间献王博士，授同国贯长卿。长卿授解延年。延年……授徐敖。敖授九江陈侠，为王莽讲学大夫。

汉兴，北平侯张苍及梁太傅贾谊、京兆尹张敞、太中大夫刘公子皆修《春秋左氏传》。谊为《左氏传训故》，

授赵人贯公，为河间献王博士。子长卿，……授清河张禹少子。禹……授尹更始。更始传子咸及翟方进、胡常。常授黎阳贾护季君，……授苍梧陈钦子佚，以《左氏》授王莽，至将军。而刘歆从尹咸及翟方进受。由是言《左氏》者本之贾护、刘歆。

照这样讲，古文学派的渊源至长，学者甚众，且有两种是河间献王已立博士的，它简直是个“显学”，为什么刘歆竟小觑它而称它为“微学”？再说《春秋左氏传》，自张苍、贾谊以来传授不绝，河间献王且为立博士，何以传了二百年，博士们还说它不传《春秋》？刘歆《左氏》之学是从尹咸们传来的，师承历历可数，为什么本传中说他因领校秘书而发见此书，又为什么说他始引《传》文以解《经》？又张苍修《左氏传》，为什么《史记》本传中不说，但云“好书律术”？贾谊作《左氏传训故》，为什么《史记》本传中也不提一字，但谓其“能诵《诗》、《书》”；连《七略》里也不载这部著作？……对于这些记载，实在可提出的疑问太多了！

自清代学者重提出了今古文问题之后，作最严正的系统的批评的，首推康长素先生的《新学伪经考》。他自述其彻悟此问题之由来，有下列一段话，今录之以终此章：

自刘申受、魏默深、龚定盦以来，疑攻刘歆之作伪多矣，吾蓄疑于心久矣。吾居西樵山之北，……读书澹如之楼，……碧阴茂对，藤床偃息，……拾取《史记》，……偶得《河间献王传》、《鲁共王传》读之，乃无得《古文经》一事，大惊疑。乃取《汉书·河间献王》、《鲁共王传》对较《史记》读之，又取《史记》、《汉书》两《儒林传》对读之，则《汉书》详言古文事，与《史

记》大反，乃益大惊大疑。

又取《太史公自序》读之，子长自称"天下郡国群书皆写副。集于太史公，太史公仍世父子纂其业，乃绪金匮石室之藏，厥协六经异传，整齐百家杂语"，则子长于中秘之书，郡国人间之藏，盖无所不见。其生又当河间献王、鲁共王之后，有献书开壁事更无所不知。子长对此孔经大事更无所不纪。然而《史记》无之，则为刘歆之伪窜无疑也！……

于是以《史记》为主，遍考《汉书》而辨之。以今文为主，遍考古文而辨之。遍考周、秦、西汉诸书，无不合者。虽间有窜乱，或儒学以外杂书有之，则刘歆采撷之所自出也。于是涣然冰释，怡然理顺，万理千条，纵横皆合矣。吾忧天下学者穷经之入迷途而苦难也，乃先撰《伪经考》，粗发其大端。《重刻〈伪经考〉后序》。

我深信一个人的真理即是大家的真理。《伪经考》这书，议论或有错误，但是这个中心思想及其考证的方法是不错的。他虽没有完工，但已指示我们一条继续工作的路。读者诸君如不信，不妨把他所说的各篇，照《班马异同》的办法，钞出比较，看它们是不是在两个时代潮流中对于圣人的经典的派别和数量有很冲突的记载？

一五、《春秋左氏传》著作时代的各家说

在刘歆本传及其移书中，我们可以知道，他虽举出了《逸礼》、《古文尚书》、《春秋左氏》三部书，但在这三部书中，他是侧重《春秋左氏》的。1 特言"歆治《左氏》，引《传》文以解

《经》"。2 他以为左丘明好恶与圣人同，亲见夫子，不似公羊、穀梁之得于传闻。3 哀帝下诏，试《左氏》可立否。4 传中说他要立《左氏》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》四种，《移书》中只说《逸礼》、《逸书》、《左氏》三种，博士所驳只说《古文尚书》、《左氏》二种。我们现在研究五德终始说，也是以《左氏》为最有关系，所以先把《左氏》一书的来历说明一下：

左氏这个人名，最早见于《史记》。《论语》中亦有之，辨见后。《太史公自序》云：

> 昔西伯拘羑里，演《周易》。孔子厄陈、蔡，作《春秋》。屈原放逐，著《离骚》。左丘失明，厥有《国语》。孙子膑脚，而论《兵法》。不韦迁蜀，世传《吕览》。韩非囚秦，《说难》、《孤愤》。《诗三百篇》，大抵贤圣发愤之所为作也。此人皆意有所郁结，不得通其道也。

此等话之可信与否是另一问题，但他认左丘因失明的愤郁而作一部书以发其愤，这一部书名为《国语》，这是一件很清楚的事实。又他排列次序把左丘放在屈原之后，则也承认他是一个战国时人。《汉书・司马迁传》引他的《报任安书》，书中也有这一段话，说到左丘的仍是"左丘失明，厥有《国语》"一语。但下文还说：

> 及如左丘明无目，孙子断足，终不可用，退论书策以舒其愤，思垂空文以自见。

则左丘为氏而明为名，如壶丘子林、吾丘寿王、梁丘贺之类，是以地为氏的。又《史记・十二诸侯年表序》云：

> 于是谱十二诸侯，自共和讫孔子，表见《春秋》、《国语》，学者所讥盛衰大指著于篇。

又《汉书・司马迁传赞》云：

> 司马迁据左氏《国语》，采《世本》、《战国策》，述

《楚汉春秋》，接其后事，讫于大天。汉。

可见司马迁作的《史记》是根据左丘明的《国语》的，左丘明做的只是《国语》。

但《十二诸侯年表序》中还有一段说：

孔子明王道，……西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》。……七十子之徒口受其传指，为有所刺讥褒讳挹损之文辞不可以书见也。

鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记具论其语，成《左氏春秋》。

然则左丘明竟是孔子同时人，或稍后于孔子的人。他作的书，名为《左氏春秋》。他作书的宗旨，是因孔子作《春秋》时没有把他的指意写出来，只以口说给弟子传下，他恐怕弟子口传失真，所以具论其语。照这样说，左丘明作《左氏春秋》的用意是专为辅翼孔子的《春秋》的。

又《汉书·司马迁传赞》也说：

孔子因鲁史记而作《春秋》，而左丘明论辑其本事以为之传，又纂异同为《国语》。

又《严氏春秋》引《观周篇》云：

孔子将修《春秋》，与左丘明乘如周，观书于周史。归而修《春秋》之经，丘明为之《传》，共为表里。《左传序正义》引。

则左丘明所做的又非《左氏春秋》，乃是孔子的《春秋》的传了。他是孔子同时人，孔子的《春秋经》和他的《春秋传》是同时做成的。至于《国语》这书，不过是作《春秋传》时剩下来的一堆材料，为备稽考异同之用而已。

他们既把左丘明与孔子的关系说得这样密切，于是《论

语·公治长篇》的一段话对于《春秋经》也就发生了意义：

子曰："巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。"

刘歆所谓"左丘明好恶与圣人同，亲见夫子"，根据在此。既然左丘明与孔子的好恶相同，自然他们二人所作的《春秋经》和《传》，其意旨是十分符合的了。这比《公羊》、《穀梁》之出于七十子后的，其价值高了多少？

照这样说，现在流传的《春秋左氏传》，的确是左丘明在孔子时作的。一千九百年来，大多数人对于这个断案毫不发生问题。但也有一小部分人在怀疑着。今无暇细检，只就朱彝尊的《经义考》卷一六九。中钞出若干条看一下：

王接晋人。曰："《左氏》辞义赡富，自是一家书，不主为《经》发。"

啖助唐人。曰："《左氏传》自周、晋、齐、宋、楚、郑等国之事最详。晋则每一出师，具列将佐；宋则每因兴废，备举六卿。故知史策之文，每国各异。左氏得此数国之史以授门人；义则口传，未形竹帛。后代学者乃演而通之，总而合之，编次年月以为传记。"

王晳宋人。曰："《左氏》……虽附《经》而作，然于《经》外自成一书，故有贪惑异说，采掇过当。至于圣人微旨，颇亦疏略。"

程子曰："《左传》非丘明作。'虞不腊矣'及'庶长'皆秦官秦语。"

刘安世宋人。曰："《左氏传》于《春秋》所有者或不解，《春秋》所无者或自为《传》。读《左氏》者当《经》自为《经》，《传》自为《传》，不可合而一也，然

后通矣。”

林栗宋人。曰：“《左传》凡言‘君子曰’，是刘歆之辞。”

罗璧宋人。曰：“《左传》、《春秋》，初各一书。后刘歆治《左传》，始取《传》文解《经》。晋杜预注《左传》，复分《经》之年与《传》之年相附。于是《春秋》及《左传》二书合为一。”

吕大圭宋人。曰：“宗《左氏》者，以为丘明受经于仲尼，好恶与圣人同。观孔子谓‘左丘明耻之，丘亦耻之’，乃‘窃比老彭’之意，则其人当在孔子之前。而左氏传《春秋》，其事终于智伯，乃在孔子之后。”

罗喻义明人。曰：“《左氏》原自为一书。后人分割附《经》。……宜还其旧。”

尤侗清人。曰：“左氏之为丘明，自迁、固以下皆信之，独啖助、赵匡立说以破其非。而王介甫断左氏为六国时人者十一事。据《左传》纪韩、魏、智伯之事及赵襄子之谥，计自获麟至襄子卒已八十年，夫子谓‘左丘明耻之，丘亦耻之’，则丘明必夫子前辈，岂有仲尼没后七八十年，丘明犹能著书者乎！

从以上这些零碎话看来，可知自从西汉博士说了“左氏不传《春秋》”之后，虽是古文学派占了胜利，使得“《左氏》竟传《春秋》”，但总遏不住有思想的学者的反对。归纳以上许多人的说话，得下列诸点：

1.《春秋经》所有的，《左传》中或没有。《左传》中所有的，《春秋经》也多没有。可见这是各不相关的两部书。

2.《左氏》中最后的谥法命于获麟后八十年，又用秦官

秦语，作《传》的人必不能与孔子同时，必非《论语》中所见的左丘明。

3.《左传》中记事，以周、晋、齐、宋、楚、郑等国为最详，可见左氏所得的是这几国的史策。至于加以演通，总合编次年月以为《传》，这是后代学者的事情。

4.取《左氏》解《春秋》，始于刘歆。书中的“君子曰”，都是刘歆的话。至分《经》之年与《传》之年相附，则始于杜预。不传《春秋》的《左氏》经过这两回的安置，遂与《春秋》合为一物。

这几点观察都很锐利，但可惜没有一个人起来作系统的研究，说明作者的时代及此书的由来与其演变的。王安石虽有断左氏为六国时人的十一事，似乎是一篇有系统的论文，但也失传了。直到清代中叶，刘逢禄作《〈左氏春秋〉考证》，始在《左传》里抉出许多刘歆的作伪的事实：有的本为一篇，给他拆成两篇；有的原书里本来没有，给他添了出来；有的本来一连多少年没有记载，他却把不相干的事情敷衍过去；有的为了要维持“凡例”的信用，杜造出什么事情来证明。他的书只是随文评说，没有系统的叙述，我原想把他的论证钞些出来，可是这样一写又要占许多篇幅，这章文字嫌太长了。好在下面所叙的康、崔诸家是有系统的叙述的，刘氏的话也被引不少，故亦不妨缺去。自从经过了他的一番分析的研究之后，《左氏》一书就不得复成为《春秋》的传了。可是为了《十二诸侯年表序》中有“《左氏春秋》”之名，他依然相信左丘明的书名应为《左氏春秋》。他道：

> “《左氏春秋》”，犹《晏子春秋》、《吕氏春秋》也。直称“春秋”，太史公所据旧名也。冒曰“《春秋左氏传》”，则东汉以后之以讹传讹者矣。……卷上。

他对于《论语》中的左丘明的解释，以为他和作《左氏春秋》的是同名的两个人。他道：

为《左氏春秋》者，则当时夫子弟子传说已异，且鲁悼已称谥，必非《论语》之左丘；其好恶亦大异圣人，知为失明之丘明。犹光武讳秀，歆亦可名秀……也。卷下。

自从刘氏做了这部考证之后，约莫过了九十年，康长素先生在他的《新学伪经考》里重把这个问题提出。他以为不但《春秋左氏传》之名是伪造的，即《左氏春秋》之名亦为伪造，左丘明只做得《国语》。他道：

按《史记·儒林传》，《春秋》只有《公羊》、《穀梁》二家，无《左氏》。《河间献王世家》无得《左氏春秋》立博士事。马迁作史多采《左氏》。若左丘明诚传《春秋》，史迁安得不知。《儒林传》述六艺之学彰明较著，可为铁案。……

《汉书·司马迁传》称司马迁据《左氏国语》；……《史记·太史公自序》及《报任安书》……凡三言左丘明，俱称《国语》；然则左丘明所作，史迁所据，《国语》而已，无所谓《春秋传》也。

歆以其非博之学，欲夺孔子之经而自立新说以惑天下，……求之古书，得《国语》，与《春秋》同时，可以改易窜附，于是毅然削去平王以前事，依《春秋》以编年，比附经文，分《国语》以释经而为《左氏传》。……托之河间、张苍、贾谊、张敞名臣通学以张其名，乱之《史记》以实其书。……凡《公》、《穀》释经之义，彼则有之；至其叙事繁博，则《公》、《穀》所无。遭逢莽篡，更润色其文以媚莽；因藉莽力，贵显天下通其学者以尊

其书。证据符合，党众繁盛，虽有龚胜、师丹、公孙禄、范升之徒，无能摇撼。

盖《国语》藏于秘府，自马迁、刘向外罕得见者，……歆故得肆其改窜。“旧绣移曲折，颠倒在短褐”，几于无迹可寻。此今学所以攻之不得其源。今以《史记》、刘向《新序》、《说苑》、《列女传》所述春秋时事较之，如少昊嗣黄帝之妄，后羿、寒浞篡统，少康中兴之诬，宣公之夫人为夷姜而非烝，……隐母声子为贱妾而非继室，仲子非桓母，是皆歆诬古悖父窜易《国语》而证成其说者。刘逢禄《〈左氏春秋〉考证》甚详。且《国语》行文旧体，如惠之二十四年则在《春秋》前，悼之四年则在获麟后，皆与《春秋》不相比附。虽经歆改窜为《传》，遗迹可考。《史记·五帝本纪》、《十二诸侯年表》皆云“《春秋》、《国语》”，盖史公仅采此二书，无《左氏传》也。……

或据《史记·十二诸侯年表》云：“鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记，具论其语，成《左氏春秋》”以相难。则亦歆所窜入者，辨见前。按前云：“考文翁《孔庙图》、《史记·仲尼弟子列传》无左丘明名。且《左传》称悼四年，……则丘明在孔子后远矣。岂七十子学成德尊所存者不足据，而非弟子之丘明反足据乎！……‘安意失真’之说与《七略》同，其为歆言无疑义矣。”见《史记经说足证伪经考》。

《国语》仅一书而《志》《汉书·艺文志》。以为二种，可异一也。其一，二十一篇，即今传本也；其一，刘向所分之《新国语》五十四篇；同一《国语》，何篇数相去数倍？可异二也。刘向之书皆传于后汉，而五十四篇之《新国语》，后汉人无及之者，可异三也。盖五十四篇，左

丘明之原本也。歆既分其大半凡三十篇以为《春秋传》，于是留其残剩，掇拾杂书，加以附益，而为今本之《国语》，故仅得二十一篇也。考今本《国语》：《周语》、《晋语》、《郑语》多春秋前事。《鲁语》则大半敬姜一妇人语。《齐语》则全取《管子·小匡篇》。《吴语》、《越语》笔墨不同，不知掇自何书。然则其为《左传》之残余而歆补缀为之至明。歆以《国语》原本五十四篇，天下人或有知之者，故复分一书以当之，又托之刘向所分，非原本，以灭其迹。其作伪之情可见。……

刘申受《左氏春秋考证》知《左氏》之伪，攻辨甚明；而谓"《左氏春秋》，犹《晏子春秋》、《吕氏春秋》，……"盖尚为歆窜乱之《十二诸侯年表》所惑，不知其即《国语》所改。……然……谓"《楚屈瑕篇》年月无考，固知《左氏》体例与《国语》相似，不必比附《春秋》年月也"，是明指《左传》与《国语》相似矣。……《隐公篇》"纪子帛莒子盟于密"证曰："如此年，《左氏》本文尽阙。"……《桓公篇》……"冬，曲沃伯诱晋小子侯杀之"证曰："即有此事，亦不必在此年；是年《左氏》文阙。"……《庄公篇》"元年"证曰："此以下七年文阙；《楚荆尸篇》、《伐申篇》年月亦无考。"《昭公篇》"冬十一月，晋魏舒、韩不信如京师"证曰："此篇重定元年，伪者比附《经》文而失检耳。"又观各条，刘申受虽未悟《左传》之撷于《国语》，亦知由他书所采附，亦几几知为《国语》矣。(《汉书·艺文志》辨伪上)。

至于《论语》中的左丘明，康先生也以为是刘歆加进去的。他说：

歆遣古文以遍伪诸经，无使一经有缺；至于《论语》、《孝经》，亦复不遗。……自郑康成杂合《古》、《今》，则今本《论语》必有伪文。如“巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之……”一章，必歆伪窜。

又何晏《论语集解》杂采《古》、《今》；采孔、马《古》之注则改包、周《今》之本；用包、周之说又易孔、马之经。今“巧言令色”一章，《集解》正引伪孔安国注，其为《古文论语》尤为明确。

歆以左丘明亲见圣人，好恶与同，以仲尼弟子无左丘明，故窜入《论语》以实之。

这些都是很重要的创见。康先生本想把《左传》拆散，归还《国语》，成《国语原本》一书，已见于《万木草堂丛书目录》；但遗稿中竟没有，这是一件很可惜的事。

用了这副眼光去看关于左丘明的史料，则仅有《太史公自序》及《报任安书》中所说的为可信；其他如《十二诸侯年表序》、《论语·公冶长篇》所言，皆出伪窜，其伪窜之故是为装点《左传》的来历，抬高《左传》的地位。刘歆“始引《传》文以解《经》”既明见于本传，“左丘明好恶与圣人同”又出于他的口述，他为争立《左氏传》又这等出力，当时儒者又因此事恨之刺骨，足见他对于《左氏传》的成立有极大的关系，我们把改变《国语》为《左传》的责任归到他身上，实在算不得冤枉。

崔觯甫先生适是继续康先生的工作的人。他著有《〈春秋〉复始》，又著有《〈史记〉探源》。著《〈春秋〉复始》的宗旨，是要根据《公羊传》、《春秋繁露》，及何休《解诂》等寻出孔子作《春秋》的原意；凡《榖梁传》、《左氏传》的经

义和纪事尽从刊落。他以为《穀梁》亦是古文学，是刘歆先作了，为《左氏传》作驱除的，凡《汉书》里所说的武帝、宣帝时《穀梁》传授的系统及其立学的经过，皆出伪造。这又是一个新问题，但与本篇无甚关系，恕我不谈了。他说，《公羊传》原名是《春秋传》，是真正的、惟一的《春秋传》；自从有了《穀梁》、《左氏》，刘歆才替它加上《公羊传》的名字。所以现在应当以真正的《春秋传》来治《春秋》之学，来恢复《春秋》的原始状态。他对于《左氏传》等的总批评，是：

> 《传》《公羊传》。于"纪子伯""宋子哀"皆曰"无闻焉尔"，以明不发《经》之义。是凡有《传》者皆确有所据，此真《春秋》之信史也。此可雪"口说流行"之诬矣。《七略》诋《传》为口说流行。左丘明乃三家分晋后人，博采异闻，不择信否而杂录之，此真口说流行者也，本不与《春秋》之事相比附。其相比附者，多与古史记相刺谬。如"齐仲孙"是庆父而非湫；"秦伯罃"是穆公，非康公；宣公是文公弟，非文公子；缪姜是成夫人，非宣夫人；……季札让国，非让谒与夷昧，乃不受乎阖闾；晋灵公即位，自能用将，漏言杀阳处父，则非在母抱之时；令狐之役，秦自伐晋，非送公子雍，赵盾无欲立公子雍之事。……左氏《国语》反是，是国周末之异闻，非春秋之信史也。
>
> 刘歆得之，以为事实既不相同，义理更可立异，而复杂取传记，附以臆说，伪造《左》、《穀》二传，藉以破坏《春秋》，为莽饰非，为己文过之诡计。凡与《公羊传》义略同者率其常义；《传》之精义，《穀梁》削除之以孤其援，《左氏》反对之以篡其统。如王氏世卿，故

《左》、《榖》尽去讥世卿之文。新室篡汉，故《左》、《榖》始终不见一篡字。此歆之为莽饰非也。《春秋》崇正，则擅造丑语以诬之，如《榖梁》诋隐公探先君之邪志，《左氏》诬孔父以艳妻贾祸之类。《春秋》恶谖，则多陈阴谋以矫之，如《榖梁》诬公子友绐杀莒挐，《左氏》谓先轸请执宛春以怒楚，栾枝使舆柴伪遁之类。此歆之为己文过也。好圣人之所恶，恶圣人之所好，顾谓好恶与圣人同，几以只手掩天下之目者二千年，甚矣其祸经也！

这种话是站在今文学家的地位上说的，他先承认了《公羊传》所记的全是真确的事实，而后以《左氏传》等校之，凡不合于《公羊传》者皆视为非信史。我们则不能这样，《公羊传》一书无论是否孔子的真传，我们只能把它放在传说的地位，与《左氏传》等作同等的研究，而后定其可信的程度。所以崔先生的这种简易的建设的工作，我们不能认为满意。但是他在破坏一方面，则我觉得可信的很多。如《公羊传》讥世卿而《左》、《穀》不讥，《公羊传》言篡而《左》、《穀》无一篡字，分明有两股不同的时代潮流在激荡，造成了泾、渭之判。

《〈春秋〉复始》的末一卷是专辨《左氏传》所记于《春秋》中无所系属的，与先秦古书相刺谬的，及其自相矛盾的，分为"凿空"、"误析一事为二事"、"分野"、"互体"四章。除"误析一事为二事"或是《国语》原文之误外，其余都是刘歆的窜乱。

崔先生著《〈史记〉探源》的宗旨，在删去《史记》中的窜乱之文，回复它的真相。《史记》是一部"厥协六经异传，

整齐百家杂语”的书，是古书的一个总汇。刘歆当汉末新初，既经把古书古学重新整理，作大规模的改变，则这个总汇群书的《史记》也不由得不随着改变。所以《史记》的受窜乱也不亚于《国语》等。他立志澄清这些东西，故细心研读《史记》，把其中有新学的色彩的指出删掉。其卷一为《序证》，先列出几个去取的标准，如下：

甲，《春秋》——《史记》之文，凡与《左氏传》同，有真出自左丘明者，列国世系及政事、典章之属是也。其出自刘歆的有下五类：（一）终始五德，（二）十二分野，（三）变象互体，（四）告则书，（五）官失之。

乙，《尚书》——刘歆伪造《古文尚书》，本与《今文尚书》别行；自马融、郑玄用古文之学而释今文之经，晋出《古文》又伪造二十五篇，其书独传，于是《今文尚书》不复可见。幸而《史记》作在未有《古文经》的时代，还保存得许多真今文的经和经说，虽则《汉书·儒林传》冤枉它，说“司马迁从安国问故，迁载《尧典》……诸篇多古文说”。惟《百篇书序》则是刘歆伪造而羼入的，如为符瑞作的《嘉禾》，为禅让作的《舜典》，都是跟着王莽时代的要求而出现的。

丙，《汉书》——《汉书》作于《史记》之后，当然有许多钞录《史记》之文。但有许多反是《史记》倒转来钞录《汉书》的，这或因补缺，或因续窜。司马迁《自序》本说他所叙的事“至于麟止”，即指武帝元狩元年的获麟。故凡元狩元年以后之事，悉据《汉书》补入。

丁，补缺——《史记》本有亡缺，元、成间褚少孙补了几篇，别人也有妄续的。

以上四项，丙、丁与刘歆无关，乙与本章亦无关，今所应注意的是甲。他说：

> 《史记·儒林传》曰："言《春秋》，于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。"《太史公自序》曰"昔孔子何为而作《春秋》哉？余闻之董生"云云，是太史公之于《春秋》，一本于董生，即一本于《公羊》，其取之《左氏》，乃《国语》也。《自序》曰"左丘失明，厥有《国语》"，可证是时无所谓《左传》也。
>
> 刘歆破散《国语》，并自造诞妄之辞与释经之语，编入《春秋》逐年之下，托之出自中秘书，命曰《春秋古文》，亦曰《春秋左氏传》。今案其体有四。一曰"无经之传"。姑即《隐公篇》言之，如三年冬，"郑伯之车偾于济"是也。夫《传》以释《经》，无《经》则非《传》也，是《国语》也。二曰"有《经》而不释《经》之《传》"。凡《传》以释《经》义，非述其事也。如五年九月"初献六羽"，《公羊传》曰："何以书？讥始僭诸公也。"是释其义也。《左传》但述羽数，此与《经》同述一事耳，岂似《传》体！以上录自《国语》居多。……三曰"释不书于《经》之《传》"。如元年四月"费伯帅师城郎，不书，非公命也"。夫不释《经》而释不书于《经》，则传《书》者不当释黄帝何以无《典》，传《诗》者不当释吴、楚何以无《风》乎！彼《传》不然，则此非《传》也。四曰"释《经》之《传》务与公羊氏、董氏、司马氏、刘向之说相反而已"。如隐三年书"尹氏卒"，讥世卿，为昭二十三年立王子朝张本也。宣十年书"齐崔氏出奔"，讥世卿，为襄二十五年弑其君光张本也。……《左氏》改

> "尹"为"君"，谓之隐公之母；于崔氏之出奔曰"非其罪也"。凡以避世卿之讥，袒庇王氏而已。此皆刘歆所改窜。故公孙禄劾其"颠倒五经，毁师法"，班固曰"歆治《左氏传》，其《春秋》意已乖"也。

这段话非常的精当。他已把刘歆强《国语》就《春秋》及其杜撰《春秋》和《左传》的义例的方法和类别告给我们，我们正可继续加功，使得全部《左氏传》都经过这一番分析，而把这两个主人——左丘明和刘歆——的东西还给这两个主人。

他指出刘歆增窜的五事，其一为终始五德。这是和本篇最有关系的一段文字。其中的主张虽有为我所不敢赞同的，如说终始五德之说为刘歆所造，托始于邹衍。但大部分的意思我都承受。下面讨论《世经》时，将本其意以为说。至于这段文字，拟留在本篇之末"批评五德终始说者的见解"一章中详论之，兹不赘。

距今四年前，一九二六。瑞典高本汉先生（Bernhard Karlgren）所作的《论〈左氏传〉之真伪及其性质》一书在瑞典哥敦保大学出版。不久，即由陆侃如、卫聚贤两位先生译成汉文，名《〈左传〉真伪考》，三年前在新月书店出版。书首冠有胡适之先生的《提要与批评》。

这部书分为上下两篇，上篇从历史证据上讨论《左传》的真伪，下篇从助词的文法分析上研究《左传》的性质。历史的证据，因为今古文问题及经义异同问题太复杂了，材料的真伪也太难定了，所以从我们看来不能十分满意。文法的分析，则是中国古书上破天荒的工作，创获非常多，大足指示我们今后努力的方向。

高先生对于康先生的话颇不信任，以为他是一个政客而

兼传教的人，其主张有点新闻纸的味儿。这种态度，与崔先生认《左传》所记事与《公羊传》不同的即为晚周异闻而非信史颇相类。我们以为刘歆与康有为的功过应当分开看。刘歆为适应时代的需要而造伪书是一件事；他取了真古史作他造伪书的材料又是一件事。康有为为适应时代需要而提倡孔教，以为自己的变法说的护符，是一件事；他站在学术史的立场上打破新代出现的伪经传又是一件事。我们不能从他们的两件政治性的工作——篡位与变法——上面否定他们的两件学术性的工作——表章古史和打破伪书。学问的目的与手段，本来可有两种不同的成就，例如星占术为了迷信的需要而发生，结果却造成了纯科学的天文学。康有为果然是个政客，但前于他的刘逢禄，后于他的崔适，则明明都是学者，他们为什么要说同样的话呢?所以康先生在研究今古文问题上，乃是一个上承刘氏而下开崔氏的人，与他的从政和传教没有关系。

这书的下篇分为三部分：

1. 从文法上证明《左传》不是鲁国人做的；

2. 用《书经》、《诗经》、《庄子》、《国语》等比较《左传》文法，证明《左传》自有特殊的文法组织，不是作伪者所能凭虚构成的；

3. 用《左传》的文法来比较"前三世纪的标准文言"，证明《左传》是前四五世纪的作品。

适之先生对于这三部分的批评，以为第三部分含有些感情作用，他希望把此书抬到前四五世纪去，所以因了它和前三世纪的标准文言的不同而有此断语。然而言语除了时代性之外还有地方性。孟子是前三世纪的人，但《孟子》一书乃是用

鲁国方言写的而不是前三世纪的标准文言，他也承认。何以见得《左传》的作者不能在前三世纪仍用他自己的方言著书呢？第二部分，因为《尚书》、《诗经》等都不是可以笼统地算作一种单纯的作品的，所以他认它们为自成文法系统的作品是一个错误。但他比较研究的结果，说道：

在周、秦和汉初书内，没有一种有和《左传》完全相同的文法组织的。最近接的是《国语》，此外便没有第二部书在文法上和《左传》这么相近的了。

这是大可帮助今文家的主张的。今文家说刘歆割裂《国语》，造为《春秋左氏传》，今本的《国语》只是刘歆割裂的残余；如今他从文法的比较上证明这“两部书的文法组织很是相同”，岂非添了一个有力的证据。第一部分把《左传》的语言假定作“左语”，又把《论语》、《孟子》的语言假定作“鲁语”，选了七种助词作为比较的标准〔（1）“若”与“如”，（2）“斯”字作“则”字解，（3）“斯”字作”此”字解，（4）“乎”字作“于”字解，（5）“与”字作疑问语尾，（6）“及”与“与”，（7）“於”与“于”〕，结果是都不同，《左传》的语言决不是鲁语。这是他的最大的成功。为节省篇幅起见，恕我对于适之先生之文不引原文，只作概括的叙述。

在这方面的研究上，可以完全打破《史记·十二诸侯年表》中伪窜的“鲁君子左丘明”一句话。这句话看似平常，其实《春秋左氏传》一个名词的基础就建筑在上边。左丘明因为是鲁人，故与孔子相接近。孔子的《春秋》因为口授于弟子，弟子们将安其意而失真，故左丘明要“因孔子史记《春秋》，”而成《左氏春秋》。《春秋左氏传》。这显而易见与刘歆所谓“左丘明好恶与圣人同”是一鼻孔出气的。只因它不说《左氏

传》而说《左氏春秋》，所以还能骗人。如今把这“鲁”字去掉了，左丘明已决不是鲁人了，这句话也就失其存在的理由了。

高先生虽因今古文问题的纠缠，在审择历史材料上有些太宽泛的地方，但其证明《左传》是焚书以前存在的，而不主张此书从孔门产出及其与鲁国有何关系，则甚可把传统的记载打破，而与今文家的说话互相印证。

总上所说，我以为《左传》与《春秋》的应该分家已是确定了的事实。惟如何从《左传》中析出其与《春秋》并家的时代所增入的部分，使得它可以回复为一部古史，则有待于我们的努力者尚多。本篇之作，就是想从历史方面提出一个在左丘明作书时所不曾有的问题而在现今的《左传》中却有丰富的材料的，用了汉、新间的时势来证明这些材料的由来。

一六、王莽的《自本》

《礼记·郊特牲》有云：

> 诸侯不敢祖天子；大夫不敢祖诸侯。而公庙之设于私家，非礼也，由三桓始也。

这是儒家的阶级思想，他们要使天子、诸侯、大夫……的阶级分明。因为这样，所以诸侯的祖只能推到始封者，而不能推到始封者之父；天子。大夫的祖只能推到始命者，而不能推到始命者之父。诸侯。

王莽固然是礼家出身，不过他想做皇帝，便顾不得这些了。于是他打破礼教的束缚而发表他的《自本》。颜师古注“自本”曰：“述其本系。”不知当时书名是不是这两个字；如其是的，则当由《世

本》所脱化。

《汉书·元后传》云：

莽自谓黄帝之后，其《自本》曰："黄帝姓姚氏，八世生虞舜。舜起妫汭，以妫为姓。至周武王，封舜后妫满于陈，是为胡公。十三世生完，完字敬仲，奔齐，齐桓公以为卿，姓田氏。十一世，田和有齐国。三世，称王。至王建，为秦所灭。项羽起，封建孙安为济北王。至汉兴，安失国，齐人谓之王家，因以为氏。

"文、景间，安孙遂，字伯纪，处东平陵。生贺，字翁孺，为武帝绣衣御史，逐捕魏郡群盗，……翁孺皆纵不诛；它部御史……至斩万余人。……翁孺以奉使不称，免。叹曰：'吾闻活千人，有封子孙。吾所活者万余人，后世其兴乎！'"

"翁孺既免，而与东平陵终氏为怨，乃徙魏郡元城委粟里，为三老。魏郡人德之。元城建公曰：'昔春秋沙麓崩，晋史卜之曰："阴为阳雄，土火相乘，故有沙麓崩。后六百四十五年，宜有圣女兴。其齐田乎？"今王翁孺徙，正直其地，日月当之。元城郭东有五鹿之虚，即沙麓地也。后八十年，当有贵女兴天下云。'"

在这一篇文字里，我们可以知道几件事实：

1. 王莽有两个祖先是古帝，黄帝、舜。又有几世是周代的诸侯，陈。又有几世是战国时的王；齐。直至汉兴，始为平民。他是一个极久远的贵族。

2. 王贺捕盗，所活万余人，有兴兆。

3. 王贺徙居元城，即春秋时沙麓故地；而春秋时沙麓崩，晋史在占卜上已知道六百四十五年之后将有田氏

圣女兴的事。

王莽有了这样一个高贵的世系，又有两个兴盛的豫兆，他就被证明为有做皇帝的资格了。

于是，我们试把这篇话研究一下：

其一，他说“黄帝姓姚氏”，这是我们以前所没有听见过的。我们以前只从《国语》里知道黄帝姓姬：

> 昔少典娶于有𫏋氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成；成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。《晋语四》。
>
> 黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已。……惟苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓。同上。

又从《史记》中知道黄帝姓公孙：

> 黄帝者，少典之子，姓公孙。《五帝本纪》。

可是现在他又姓了姚，他便有了三个姓了。

其二，他说“黄帝……八世生虞舜”，这确与《帝系》所谓：

> 黄帝产昌意。昌意产高阳，是为帝颛顼。颛顼产穷蝉。穷蝉产敬康。敬康产句芒。句芒产蟜牛。蟜牛产瞽瞍。瞽瞍产重华——是为帝舜——及产象敖

相合。但《国语》包《左传》，中却尚有一个幕。

> 有虞氏禘黄帝而祖颛顼。……幕，能帅颛顼者也，有虞氏报焉。《鲁语》上。
>
> 陈，颛顼之族也。……自幕至于瞽瞍无违命，舜重之以明德。《左传》昭八年。

如果把幕插入《帝系》的世系里，岂不成了九世吗？

其三，他说“舜起妫汭，以妫为姓”，这是又有问题的。

《尧典》中固说“厘降二女于妫汭，嫔于虞”，似乎舜有姓妫的可能。但《楚辞》中说：

舜闵在家，父何以鳏？尧不姚告，二女何亲？《天问》。

《左传》也说：

少康……逃奔有虞，……虞思于是妻之以二姚而邑诸纶。哀三年。

《史记》也说：

帝舜曰：“咨尔费，赞禹功，……尔后嗣将大出！”乃妻之姚姓之玉女。《秦本纪》。

可见战国、秦、汉间人都以为舜姓姚。现在舜的姚姓送与黄帝，而自己则改姓为妫了，这岂非一件奇突的事。但他所以这样说，也有他的道理。《史记》云：

陈胡公满者，虞帝舜之后也。昔舜为庶人时，尧妻之二女，居于妫汭，其后因为氏姓，姓妫氏。《陈杞世家》。

这可见司马迁以为舜后即改姓为妫的。又《左传》云：

舜重之以明德，寘德于遂，遂世守之。及胡公不淫，故周赐之姓，使祀虞帝。昭八年。

可见《左传》的作者以为周初封胡公时是赐姓为妫的。王莽以为舜后之陈即可姓妫，则舜亦自可姓妫了。

其四，自胡公至田安，时代较近，有史书可凭，没有问题。惟王氏是否济北王之后，还有一点小疑问。王符《潜夫论》云：

周室衰微，吴、楚僭号，下历七国，咸各称王。故王氏、王孙氏、公孙氏，……国自有之。《志氏姓》。

周灵王之太子晋，……其嗣避周难于晋，家于平阳，因氏王氏。同上。

然则王氏的来源并非单元，凡是王国之后都可姓王。王莽不姓田氏而姓王氏，固有出于田齐的可能性，却无出于田齐的必然性。《潜夫论》又云：

> 汉高祖徙诸田关中。……及莽，自谓本田安之后；以王家，故更氏云。同上。

加上“自谓”二字，言下也颇有不信任的意思。

其五，他以春秋时沙麓崩为王氏将兴之兆，这是显然的谰言。按《春秋》僖公十四年：

> 秋八月辛卯，沙鹿崩。

它没有说明在哪一国。《公羊传》云：“沙鹿者何？河上之邑也。”“河上”，占的地方太广了，究竟是哪里呢？《穀梁传》云：“林属于山为鹿；沙，山名也。”说得更空洞了。可知《公》、《穀》二传的作者实在没有知道它在哪里。到了《左传》，始说：

> 秋八月辛卯，沙鹿崩。晋卜偃曰：“期年将有大咎，几亡国。”

这才指定沙鹿为晋国之地，晋当承其咎了。所谓“期年将有大咎”，盖指僖十五年晋惠公与秦战于韩被获的事。疑《左传》的作者看了下一年之《经》而定为晋的咎征，因以沙麓为晋地的。在这里，也没有齐、田之圣女将兴的卜说。或曰：康氏定《左传》为刘歆改《国语》而成，你已相信他的话了。但康氏又说刘歆的改作《左传》，主助莽篡。现在王莽以沙鹿崩为王氏之瑞，而《左传》无之，可见《左传》不是助莽篡位的书了。它既不是助莽篡位的书，则必不出于刘歆的改作了。我对于此问的答说，是：《左传》的出现由于刘歆，这是我相信的。但《左传》的材料，性质甚为复杂，有的是《国语》原文，有的是他种古书之文而为刘歆所采，有的是刘歆所臆增，有的是刘歆以后的人所增，原不可一概而论。即刘歆所臆增者，有的是为解释经文而增，有的是为发挥他自己意见而增，有的是为

适应汉末新初的时势而增，也不可一概而论。且刘歆所增的，或因不合于东汉时的功令，或因不适于东汉人的脾胃，以致被删或被改，也是可有的事。此等事皆有待于我们的详细考核。康氏的话，只可作一个提议或一个发凡，完工的日子正远着呢。所以我们现在对于《左传》的话，不可用了一种简单的标准去下评判。本篇中有的取它，有的驳它，并非漫无标准，乃是希望以不同的评判寻出多种的标准。至于研究的精密，自非今日之事。这大约是王莽因自己的家住在沙鹿，故就《春秋经》文附会为此。

综上所说，可知《自本》中晋史之言，曰“阴为阳雄”，曰“宜有圣女兴”，明是王太后握了政权之后所造。曰“土火相乘”，也明是汉为火德之说已兴之后所造。曰“后六百四十五年”，按鲁僖公十四年当西元前六百四十六年，至汉哀帝末年前一。恰当此数。这一年，即是“王太后至未央宫收取玺绶，遣使者驰召莽，拜为大司马，与议立嗣，太后临朝称制，委政于莽”之年，王氏代汉的局面到这时可谓已成就了。

王莽的《自本》，我们审查之后，它的真意义可以宣布了。此书的主要之点凡三。一，他为黄帝之后，黄帝的土德是表现在他的名号上的，永远不变的，故他亦应据有土德。二，他为舜后，汉为尧后，舜是受尧的禅让的，所以他们应把这禅让的故事复演一回。三，“阴为阳雄”，故他应藉了姑母的力量而得国；“土火相乘”，故他应以土德代汉的火德。禅让的次序这样定了，五德相生的次序又这样定了，他尚能不做皇帝吗！他不做皇帝，是上天所不许的了！于是《世经》系统中的人物就一一跳跃而出，各各坐在他的新座位上，古代的历史就为之作全部的改观了！

一七、“炎帝神农氏”

上面讲过，眭孟曾说“汉为尧后，有传国之运”，刘向父子又因《说卦传》之文而寻出汉为火德的道理。我们姑且承认这是昭帝和成帝时的真事实吧。把他们所说的合起来，应如下式：

（火）　　尧——汉

现在又出现了王莽的一个系统，说他自己是土德，又是黄帝和舜的苗裔。把这一说与上一式合拢来，应如下式：

（火）　　　　尧——汉

（土）黄帝——舜——王莽

这是何等合适的事情！火生土，是固定的了。尧禅舜，又是固定了的。那么，汉的禅让给莽，自然也是前定的事了。所感到的缺陷，只是王莽的祖先有黄帝和舜在五德终始中两次轮到土德，连自己共有三次，而汉的祖先则只有一尧，其在五德终始中轮到的火德，连了自己只有两次。所以尧的前边，应当补上一位才是。

说到这里，就有一个疑问起来了。《帝系篇》及《史记》中所写的古帝王的世系，是：

黄帝—┌—玄嚣—蟜极—帝喾—帝尧
　　　└—昌意—颛顼—穷蝉—敬康—句芒—蟜牛—瞽瞍—帝舜

舜固是黄帝之后，尧亦何尝不是黄帝之后呢！舜以黄帝之后而与黄帝同为土德，何以尧为黄帝之后而要另成为火德呢？这是王莽所没法解答的。我猜想，他所以请黄帝不姓姬而姓姚，或者存心把黄帝拉到舜一边来，使得尧与舜不同祖，而成为：

（？姓）　　？——尧——汉

（姚姓） 黄帝——舜——王莽

的局面。他也许要把姬姓送给尧的祖呵！

王莽前的朝代是汉，虞舜前的朝代是唐，那是无疑问的。黄帝以前的朝代是什么呢？照驺衍的原始的五德终始说，黄帝已在天地剖判之际了，黄帝以前更没有帝了。但据驺衍以后的记载，若《吕氏春秋》，若《淮南子》，若《春秋繁露》，若《易系辞传》，……则黄帝之前尚有神农氏。既经这样，汉的系统就可照了王莽的系统而写为：

（火） 神农氏——尧——汉

了。可是神农氏之为火德，远不及黄帝之为土德的旗帜鲜明，未免不像，这将怎么办？于是他们又想到了炎帝。炎帝的火德，写在字面上，比黄帝的土德还要清楚。只是以前人都说黄帝、炎帝为同父昆弟，他们是同时人，并不能划分两个时代。如何可以把表示黄帝前一代的神农氏和表示火德的"炎帝"兼而有之呢？于是勇于造伪史的汉人就把这两位漠不相关的古人生生地合起来了，"炎帝神农氏"一名就出现了，战国、秦、汉间陆续出现的神农事迹全给炎帝收受了！这时的炎帝，再不是《国语》中的炎帝，再不是《淮南子》中的炎帝，也再不是《史记》中的炎帝了。

"炎帝神农氏"一名不太长吗？他们王莽及助王莽造伪史以篡位的人。说，不妨。舜为有虞氏，已见于《檀弓》等书了。尧为陶唐氏，也见于《左传》及《史记》了。黄帝名曰轩辕，《五帝德》及《史记》也写明了。用了这些名氏来配"炎帝神农氏"，就可不嫌此名之特长，且可泯灭其拼凑的痕迹。于是刘、王两家的世系再经一次的移写，而成为：

（火） 炎帝神农氏—帝尧陶唐氏—汉

（土） 黄帝轩辕氏—帝舜有虞氏—新。王莽以新都侯起，故国号当曰新。

这是何等地整齐好看！汉之所以必禅新，新之所以必继汉，看了这一个世系表及其五德之运，再有什么理由可以反对的！

千余年来，大家对于“炎帝神农氏”一名安之若素，所有的历史书上都这样写了。但是这种偷天换日的手段固然可以欺骗一班庸众，终于骗不了一二思考精密的学者。三国时，谯周作《古史考》，就以为炎帝与神农各是一人。《左传正义》引。可惜这书已佚，无从知道他的理由。到清代中叶，崔述作《补上古考信录》，很痛快地说：

> 《史记·五帝本纪》曰：“轩辕氏之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。”又曰：“炎帝欲侵陵诸侯；轩辕乃修德振兵，以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志。”夫神农氏既不能征诸侯矣，又安能侵陵诸侯？既云世衰矣，又何待三战然后得志乎？且前文言衰弱，凡两称神农氏，皆不言炎帝。后文言征战，凡两称炎帝，皆不言神农氏。然则与黄帝战者自炎帝，与神农氏无涉也。其后又云：“诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏”，又不言炎帝。然则帝于黄帝之前者自神农氏，与炎帝无涉也。
>
> 《封禅书》云：“古者封泰山，禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉。神农封泰山，禅云云。炎帝封泰山，禅云云。”夫十有二家之中既有神农，复有炎帝，其为二人明甚，乌得以炎帝为神农氏也哉！……
>
> 要之，自司马迁以前未有言炎帝之为神农者，而自刘歆以后始有之。

这真是一个理直气壮的驳诘，可惜不能起刘歆于地下而面质之。

一八、“全史五德终始表”的三个难题

火德与土德既具备了这三次终始中的帝统，于是全部的历史应当一切依照了这个方式而配置在三次终始里了。

以前我们曾引班固《郊祀志赞》和荀悦《汉纪》，说刘向父子从《说卦传》的“帝出乎《震》”一句话上寻出一个新的历史系统，这个系统是：“包羲氏始受木德；其后以母传子，终而复始；自神农、黄帝下历唐、虞、三代而汉得火。”我们姑且相信，这是刘向生存时和他的儿子刘歆所共倡的学说。照这一说排下去，应为：

	（第一次终始）	（第二次终始）	（第三次终始）
（木）	伏羲	尧	秦
（火）	神农	舜	汉
（土）	黄帝	夏	
（金）	颛顼	商	
（水）	帝喾	周	

如此从伏羲的木德开头，依次循环，到汉而为火德，本也说得过去。可是，这个系统对于王莽的《自本》是不合适的。试抽出火土二德，作一表以比较之：

假定的刘向终始说	从王莽的自本排列的汉新世系
（火）神农一舜一汉 （土）黄帝一夏	（火）炎帝神农氏一尧一汉 （土）黄帝———舜一新

然则照了前一说，汉虽火德，其所承之运乃舜而非尧；新虽

土德，其运乃不能承舜而须承夏了。这和后一说太扞格了！

所以，为王莽设想，一定要舍去这个简易的“全史五德终始表”而别创一个，使得可与他的《自本》之说相合。他们那时所规拟的草稿，我们虽无从看见，但不妨试拟一个：

	（第一次终始）	（第二次终始）	（第三次终始）
（木）	1?	6?	11?
（火）	2 炎帝神农氏	7 尧	12 汉
（土）	3 黄帝	8 舜	13 新
（金）	4?	9?	
（水）	5?	10?	

这样一排，立刻有许多问题起来：

其一，炎帝以前尚空一位，请谁坐？

其二，自黄帝至尧，尚空三位，请谁坐？

其三，自舜至汉，中空三位，请谁坐？

这又须他们大大地费一番考虑的功夫了！

第一问题似乎最易解决。炎帝既与神农合为一人，那么尽可请神农以前的天子作炎帝以前的天子。神农以前的天子，谁呢？这是一想就想得出来的，是伏羲，因为在《庄子》、《淮南子》、《封禅书》、《战国策》、《易·系辞传》等书里都早已告知我们了。所以这第一位就请伏羲氏坐了下去。但是伏羲氏只是伏羲氏，他没有复沓的称号。如何可以照“炎帝神农氏”的办法，加上两字，还是一个未决的问题。

第二问题就困难了。从《祭法》里，从《五帝德》和《帝系》里，从《管子·封禅篇》和《史记·五帝本纪》里看五帝的系统，从黄帝到尧，中间只有颛顼和帝喾两代。这两个人如何可以坐满三个位子？这是一个极难解决的问题。

第三问题也不容易解决。自舜至汉的中间，实际上有夏、商、周、秦四代，但只有三个位子。前面一个问题正嫌位子太多，这一个却嫌太少了。能挤一个过去吗？不行，有王莽的《自本》在中间挡着。

第一问题缺少一个尊号，第二问题多出一个位子，第三问题缺少一个位子，这是王莽们重定五德终始表时所苦心焦思的三个难题。

一九、夏商周的新德及秦的闰统问题

现在，我们先从第三个问题讲起吧。

自虞至汉的中间，实际上有四代，但只留得三个位子，岂不是要"二桃杀三士"了吗？好在这是请坐的而不是抢坐的，权在请坐的人的手里，由得他进退。所以他们仍用张苍和董仲舒的老法子，把秦剔了出去。这样一来，第九位为夏，第十位为商，第十一位为周，就指定了；夏为金德，商为水德，周为木德，也分配好了。

可是，以前讲五德的人都说夏为木德，商为金德，周为火德；其符瑞有青龙、银山、赤乌等等。现在因凑付五德系统而使夏的木德变成了金德，商的金德变成了水德，周的火德变成了木德，人家若问他们有什么佐证时将何以回答呢？因为这样，所以有替他们各各造出些新符瑞的需要。

不幸那时的书亡佚太多，我们不能直接看见他们替夏、商、周造出的新符瑞。《世经》中引有《考德》，颜师古注谓是考五帝德之书，其中对于五德之运当有不少新说，可惜失传了。犹幸谶纬书中颇有这一类的话。谶纬是发源于西汉末而盛行于东汉的，把王莽们

手造的历史保存在里边是很可能的事。现在钞出几条看一下：

禹，白帝精，以星感。修纪山行见流星，意感粟然；生姒戎文禹。《太平御览》卷八十二引《尚书纬·帝命验》。

周文王为西伯。季秋之月甲子，赤雀衔丹书入丰鄗，止于昌户；乃拜稽首受取，曰："姬昌，苍帝子。亡殷者纣也。"《太平御览》卷二十四引《尚书中候》。

夏，白帝之子。殷，黑帝之子。周，苍帝之子。《〈礼记·大传〉正义》引《春秋纬·元命苞》。

照这样讲，夏、商、周的五德之运便适应于五行相生的系统了。他们于周的符瑞所以还肯说"赤雀"者，因为那时《今文泰誓》列于《尚书》，其中明言赤乌，压没不了，故姑存之，列之于不重要的地位。

夏金，殷水，周木，既已定了，可是秦的水德的证据也太多，《始皇本纪》有之，《封禅书》有之，《历书》有之，要完全推翻这件事实倒也不便。于是想出一个"闰位"的办法来，说秦虽水德，但是他的水德是介于周木和汉火之间的，失了他的固有的行次，所以不久败灭。又说他是"任知刑以强"的，只能算"伯霸"，而不能算"王"。于是秦的一代就不为正统而为闰统，不为"秦王"而为"秦伯"了。

闰统的办法有没有先例呢？他们看《国语》，有这样一段：

昔共工氏弃此道也，……欲壅防百川，堕高堙庳以害天下。……祸乱并兴，共工用灭。《周语》下。

看《淮南子》，又有这样两段：

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。……地不满东南，故水潦尘埃归焉。《天文训》。

昔共工之力，触不周之山，使地东南倾，与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀。《原道训》。

他们想：共工和水既是这等有关系，自该把他算做水德了。他的气力可以触不周之山而使地东南倾，其任力而不任德也可知了。他与颛顼或高辛争为帝，以致宗族残灭，可见他的帝业是没有成功的。这三个条件都与秦相符合，自然可把共工作为秦的先例。但"木火之间"从天地剖判以来共有三次：秦已坐定第三次了，共工应该放在第一次或第二次呢？第二次在尧前，他们或者以为《尧典》中的共工是尧的臣子，为尧所流，又无叛逆的凭据，不应与《国语》和《淮南子》中的共工混同，《汉书·古今人表》就分作两人。所以把这争帝不成的共工放到第一次去。但如此，他的时代又远在颛顼和高辛之前，不能与他们争为帝了。好在这是小节，不妨归之于古史传说的纷歧。至于有大关系的五德次序，是定得妥当了。

然而，秦是统一天下的，共工若从没有做过帝王，将不足与秦相配，所以也须把他说成一个统一天下的君主。但若竟把他说成"王天下"，那又违背了闰统的决定了。必得把他说成似王非王，然后可与"秦伯"对举。于是他们创造些新证据，如下：

共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土。《鲁语》上。

共工氏有子曰勾龙，为后土。《左传》昭公二十九年。

共工氏以水纪，故为水师而水名。《左传》昭公十七年。

如此，则共工氏自身是"伯九有"的，与秦极似。其子勾龙又是"能平九土"的，多少与统一天下有些关系。至于"为水师而水名"，其开国规模又已定了，其为水德是无疑的事了。所差的，不过只成了"伯"而已。此数条何以为伪窜，当于下边《月令中的五帝五神》一章中详论之。

第一次五德终始的木火之间，有以水德居闰统的共工。第三次，又有秦伯。第二次呢？《世经》中没有说明。但我把它细读几遍，才知道作者并没有忘记。《世经》云：

> 帝喾……为木德。帝挚继之，不知世数。……帝尧……为火德。

可见它是把帝挚算作第二次终始中的闰统的。帝挚这人，古书中说起得很少。《帝系》云：

> 帝喾卜其四妃之子而皆有天下。上妃……曰姜嫄氏，产后稷。次妃……曰简狄氏，产契。次妃曰陈锋氏，产帝尧。次妃曰陬訾氏，产帝挚。

《史记·五帝本纪》云：

> 帝喾崩而挚代立。帝挚立不善，崩，而弟放勋立。

《帝系》的尧前而挚后，与《史记》的挚前而尧后虽有些不同，但都把喾、挚与尧看作帝统的三传。现在《世经》却说“帝挚继之，不知世数”，直以帝挚自有其若干世，可以当得一代。帝挚在喾木尧火之间为闰统，岂不是与共工和秦甚相类吗？所差的，只是没有说明他是水德。

这三次五德终始中的闰统都定了，我们可以画出一个表来了：

终始之次 正统与闰统	第一次	第二次	第三次
木	伏羲氏	帝喾	周
闰 水	共工	帝挚（水？）	秦
火	炎帝神农氏	帝尧	汉

其实，什么共工和帝挚，都不过作秦的闰统的陪客而已；而秦之所以为闰统，也不过被王莽的《自本》所挤，致虞之后，汉之前，只留三个位子，不够兼容四代，逼得用了闰统

之名来敷衍它一下而已。

二〇、"少昊金天氏"

第三问题患在地位之寡，他们想出闰统的办法把秦安顿了。第二问题患在地位之有余，既不能把一个人拆做两个人，两个人并作一个人则可，如炎帝神农氏。只得补一位进来。但这补进来的一位应当是谁呢？

他们于是翻出《帝系篇》一瞧，这是我的猜想。知道颛顼是黄帝之孙，帝喾是黄帝之曾孙，尧是黄帝之玄孙，从黄帝到尧共有五代，却只有四帝，大可补入"黄帝之子"一帝来填满这个空白，而成为：

（土）	黄帝	全史五德终始表中	第三位
（金）	黄帝之子未定其人。		第四位
（水）	颛顼		第五位
（木）	帝喾		第六位
（火）	尧		第七位

这样一安排，就开了两种新纪录。其一，颛顼与喾，向来都附属于黄帝土德之内的，现在一为水德，一为木德，都自占了五德之运。其二，新添了一个金德的天子，在黄帝之后，颛顼之前。

但，黄帝之子，《国语》中说有二十五人，其知名的有夷鼓、青阳、苍林氏三人；加上《帝系》所记，又有玄嚣、昌意二人。就算用了司马迁的"其一曰玄嚣，是为青阳"的说法，其知名的尚有四人。这帝位应当送给谁呢？他们在高文典册中找来找去，也是我的猜想。结果在《周书》今称《逸周书》。

《尝麦解》里找得一段文字：

> 昔天之初，诞作二后，乃设建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤于宇，少昊以临四方，司□□上天未成之庆。蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河，九隅无遗，赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀。……乃命少昊清司马鸟师以正五帝之官，故名曰质，天用大成，至于今不乱。

他们想，少昊名清，又当黄帝之时，或者就是黄帝之子青阳吧？他有“天用大成，至于今不乱”的大功，也可说是具备了为帝的资格了。他们又在《国语》今在《左传》。里找到一段文字：

> 昔帝鸿氏有不才子，掩义隐贼，好行凶德，……天下之民谓之浑敦。少皞氏有不才子，毁信废忠，崇饰恶言，……天下之民谓之穷奇。颛顼氏有不才子，不可教训，不知话言，……天下之民谓之梼杌。此三族也，世济其凶，增其恶名，以至于尧，尧不能去。《左传》文公十八年。

他们想，少皞氏列于帝鸿氏和颛顼氏的中间，如果帝鸿氏可以解为黄帝，后来贾逵、郑玄和杜预都释帝鸿为黄帝；但我们在《山海经》中知道帝鸿为帝俊之子，非黄帝。则少皞氏在黄帝与颛顼的中间，非有天下之主而何，非后于黄帝而先于颛顼的有天下之主而何！于是这第四位就给少昊氏“昊”与“皞”通。坐定，他现成地享有了金德之运。

他们既经请了少昊插入五帝的组合里而有成为“六帝”的趋势，在古史界中是怎样一件大事。可是关于少昊的材料太少，他既没有给战国人鼓吹过，也没有经秦、汉人的宣传，这个地位如何可以站得住？于是他们的偷天换日的手段又施展了。

第一，他们在《国语》里插进了一段颛顼受帝位于少皞的故事。在钞录这一段文字之前，我们先须读一读《史记》的

《太史公自序》：

昔在颛顼，命南正重以司天，北正黎以司地。唐、虞之际，绍重、黎之后，使复典之；至于夏、商，故重、黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其后也。当周宣王时，失其守而为司马氏。司马氏世典周史。

这原是司马迁自叙其世系，夸扬其门第之言。但给刘歆一班人瞧见了，就把这段文字改头换面，写成了下面一段文字：

昭王问于观射父曰："《周书》所谓'重、黎实使天地不通'者，何也？若无然，民将能登天乎？"对曰："非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，……则明神降之，在男曰觋，在女曰巫，是使制神之处位次主而为之牲器时服。而后使先圣之后之有光烈而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，……而敬恭明神者以为之祝。使名姓之后能知四时之生，牺牲之物，……上下之神，氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其事，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德。……

"及少皞之衰也，九黎乱德；民神杂糅，不可方物；夫人作享，家为巫史。……祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓'绝地天通'。其后三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后不忘旧者使复典之，以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地而别其分主者也。

"其在周，程伯休父其后也。当宣王时，失其官守而为司马氏；宠神其祖以取威于民，曰：'重实上天，黎实下地。'遭世之乱而莫之能御也。……《楚语》下。

这一大段文字的来源共有三处。其一是《尚书·吕刑》，抽取了里边的“乃命重、黎绝地天通”一语而大做文章。其二是《史记自序》，整段地钞进去，可谓熟读司马氏家谱。其三是《山海经》的《大荒西经》，摘了“帝令重献上天，令黎卬下地”一语，说是出于司马氏的宣传。其他巫呵，觋呵，祝呵，宗呵，说得非常透澈，这是因为刘歆在王莽持政时做了“羲和”，又“治明堂”，又“典儒林史卜之官”，这些典制是他很熟谙的缘故。他主张“绝地天通”，或者他有感于王莽时图谶之盛，竟作符命封候，以致人心不安，觉得“神人杂糅”的不及“绝地天通”的好，也未可知。

我们何以知道这一段文字是假造的呢？这有几种理由。《太史公自序》之言如果是司马迁钞自《国语》，则九黎乱德，重、黎正之，三苗乱德，重、黎之后又正之，这正是司马氏先代的两件最光荣的功绩，《自序》里为何忘了？重上天，黎下地，也是司马氏家传的两件神圣的故事，《自序》里为何也忘了？这还不奇，颛顼之王天下，受自少皞，《国语》之文明白如此，何以《五帝本纪》里竟缺了少皞一代？这还不奇，巫觋祝宗这些制度，《国语》里口口声声说是古代确定的。故前云“各司其序，不相乱也”，下即云“少皞之衰，九黎乱德”，乱，即乱此巫觋祝宗所司之序也。下又云“三苗复九黎之德”，则又乱此矣。下又云“尧复育重、黎之后不忘旧者，使复典之”，《史记》无“不忘旧者”四字。则又复此矣。这样的一个自古以来确定的制度，这样的一个乱了两回又复了两回的旧典，在古代宗教史上是何等重要的材料，为什么司马迁作《封禅书》时却不录一字呢？为什么班固作《郊祀志》时又完全收进了呢？此无它，司马迁在刘歆前，还不知道有这些事；而

班固生于刘歆之后，耳濡目染已久，就不自觉地上了他的老当罢了。崔觯甫先生因疑五德终始说出于刘歆所造，故以《封禅书》为“妄人录《汉书·郊祀志》”。其实，五德终始说源远流长，证据繁多，其变迁之迹亦自可寻，必不能把它一起卸在刘歆的肩上。至《封禅书》不录《郊祀志》，则这一条乃是一个确证。《历书》中有这段话，自然是伪窜的了。

第二，他们在《左传》里又加进了一段郯子说祖德的故事。在钞录这一段文字之前，我们也应把《左传》中的几段零碎话先读一下：

> 任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司太皞与有济之祀。僖二十一年。
>
> 武王克商，成王定之，选建明德以藩屏周。……分鲁公以大路大旂，……因商、奄之民，命以伯禽，而封于少皞之虚。定四年。

任国在今济宁县，宿与须句都在今东平县，颛臾在今费县，据《春秋大事表》。距鲁都今曲阜县。均不逾二百里。看《左传》此文，这几个小国的先祖有名太皞的，有名有济的。成王封伯禽为鲁公，其地为少皞的旧址。少皞与太皞名义相承，也有为东方小民族的一个先祖的可能①。所以刘歆们又在《左传》中插入一段：

> 秋，郯子来朝，公与之宴。昭子问焉曰：“少皞氏鸟名官，何故也？”郯子曰：“吾祖也，我知之！昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名。炎帝氏以火纪，故为火师而火名。共工氏以水纪，故为水师而水名。……我高祖

① 近年研究周公东征时的东方民族，知少皞实为东方嬴姓族的祖先或宗神，鸟为彼族之图腾，《秦本纪》中所记可证。此文须改正。一九六九年十月，颉刚记，病中。（华案：此为作者在自藏《古史辨》第五册上的眉批。）

少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也。玄鸟氏，司分者也。伯赵氏，伯劳。司至者也。青鸟氏，司启者也。丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也。鴡鸠氏，司马也。鸤鸠氏，司空也。爽鸠氏，司寇也。鹘鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。五雉为五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈青雀。为九农正，扈民无淫者也。自颛顼以来不能纪远，乃纪于近，为民师而命以民事，则不能故也。"昭公十七年。

郯国在今郯城县，离曲阜二百余里。曲阜如真为少皞之虚，郯子也未尝没有为少皞子孙的可能。可是这一段话，实在不能使人相信。他说少皞立于黄、炎之后，可见他确认少皞是有天下者的一代。下面又说"自颛顼以来"，可见他又以少皞置于颛顼之上，和《国语》中的"颛顼受之"有同样的意义。总之，他实定少皞为黄、炎以后，颛顼以前的一代，在这段文字中已明白写出；这在刘歆之前是没有人主张过的。至于一大批"鸟官"，以掌历法的为独多，且其地位也特高，大概因为刘歆自己通明历法，且任羲和之官，借以自重吧？

这段文字的根据在哪里？我以为也出在《尝麦解》。那篇说："乃命少昊清司马鸟师以正五帝之官"，即是"以鸟名官"一事的来源。那篇说"故名曰质"，质之去声为挚，也即是"少皞挚"一名的来源。

自从《国语》中有了"及少皞之衰也，……颛顼受之"的一段纪载，《左传》中又有了"少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟；……自颛顼以来，不能纪远"的一段纪载，而后少皞之为颛顼以前的天子，乃得了坚实的基础。

但是，汉人虽愚，历史的系统里忽然跑进了一个崭新的

“古帝”，也不会立时信奉的，所以东汉初年的贾逵他的父贾徽是刘歆的弟子；他传父业，故为古文学专家。对章帝说：

> 五经家皆言颛顼代黄帝，而尧不得为火德。《左氏》以为少昊代黄帝，即图谶所谓帝宣也。如令尧不得为火，则汉不得为赤。其所发明，补益实多。《后汉书》卷三十六本传。

即此可知当时的经学家还不肯承认黄帝、颛顼之间曾有少皞一代；贾逵们想要维持这个偶像犹须借重于图谶中不同名的帝，更须借了“尧不得为火则汉不得为赤”的威吓的话来耸动汉帝的听闻。又可见贾逵所云“其所发明，补益实多”者，即《左传》中“发明”了“汉为尧后”和“颛顼继少昊后”诸说之后，其补益于汉家的五运历数者乃甚多也。

到了东汉的中叶，这个新古帝的偶像依然没有得到普遍的承认。所以张衡于顺帝时曾条上司马迁、班固所叙与典籍不合者十余事，其一事云：

> 《帝系》：“黄帝产青阳昌意。”《周书》曰：“乃命少皞行清”，清即青阳也。今宜实定之。《后汉书》卷五十九本传，章怀太子《注》引衡集。

可知少皞即青阳这一件事，经刘歆学派宣传了一百余年，还不曾得到“实定”。

自从古文学派战胜了今文学派，把今文家的遗说铲除略尽，然后这个新古帝的偶像在初成立时所受的各方攻击的痕迹看不见了。自从通学者起来，杂糅今古，乱搅一阵，然后这个新古帝的来源也弄糊涂了。攻击的痕迹既看不见，来源又弄糊涂，于是这件事才“实定”了！几个作史的人和无数读史的人习非成是，以为这是固有的事实，再没有怀疑的声浪了！这样平安地把人骗了一千七百余年，直到康长素先生

作《新学伪经考》，始发其覆，他道：

考五帝无少皞之说。……按〔《逸周书·尝麦解》〕，蚩尤为古之诸侯，而少皞与蚩尤为二卿，同受帝命，则少皞亦古之诸侯，与蚩尤同，非五帝，更非黄帝之子甚明。

刘歆欲臆造三皇，变乱五帝之说，以与今文家为难，因跻黄帝于三皇而以少皞补之……又惧其说异于前人，不足取信，于是窜入《左传》、《国语》之中。……而不知其犹有《逸周书》遗文不能弥缝也。夫出于一己者则较若画一，偶见他书者辄判然不同，其为己所私造尚待辨耶！

歆又窜之《史记·历书》中曰："少皞氏之衰也"，即《国语·楚语》之文。《史记》纪五帝用《大戴礼》、《世本》之说；若《左传》、《国语》有少皞事，史公于二书素所引用，何以遗之？其为伪窜，益无疑矣。如谓《本纪》据《大戴》，不兼他书，则八恺等说固兼《左传》矣。如《左》、《国》有少皞，断无不兼及也。（文十八年"少皞氏有不才子"，与缙云氏并称。缙云氏非古天子，则少皞未可据以为天子；殆即《逸周书》所称之类。《五帝本纪》亦有此语，今皆不必断为窜伪。）《史记经说足证伪经考》。

刘歆如果看见这篇驳文，他应当痛悔当时疏忽，忘记把《帝系》、《五帝德》和《五帝本纪》一起改窜了！也许他曾想到改窜，只为"五帝"之名所限，不便改成六帝，因而缩手，亦未可知。

黄帝的氏为轩辕，帝尧的氏为陶唐，上面已说过了。颛顼和帝喾的氏是什么呢?《五帝德》说："颛顼……曰高阳；……帝喾……曰高辛。"《帝系》说："蟜极产高辛，是为帝喾；……昌意产高阳，是为帝颛顼。"则颛顼当为高阳氏，帝喾当为高

辛氏可知。颛顼是否为高阳，帝喾是否为高辛，这是很有问题的。但这不是《世经》所应负的责任，因为在《世经》之前早已这样说了。这些问题，将来作《五帝德及帝系姓考》时当详细讨论，今不及。自黄帝至帝尧五代中，别人都有了氏号，惟独少昊没有。这也须替他配上一个才好。

要寻一个"□□氏"来配少昊，古书里多得很，仅仅《庄子》一书已可找出二十个来，要凑凑场面原不为难。但少皞的得居于古帝中第四位，以金德王，事出偶然，毫无的据，容易给人窥破。他们感到应当替他找出"以金德王"的根据的需要，所以不在古书里检出一"□□氏"，而径自杜撰了一个"金天氏"，使得他的金德可以直接从名氏上表现出来，像炎帝、黄帝的从帝号上表现出他们的火德、土德一样，于是"少皞金天氏"一个名字就成立了！他们尚为他想出许多金德的证据，下边再详叙。

这个整齐的名字造成了之后，如何插入古书里呢？好在《左传》是他们的势力范围，可以随意增订的，他们便在昭元年《传》内淡淡地着了一笔：

昔金天氏有裔子曰昧，为玄冥师。

又在昭二十九年《传》中写道：

少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金木及水。使……修及熙为玄冥。世不失职，遂济穷桑。

让这两段文字以"玄冥"一名的联络，"世不失职"一事的呼应，见出"少皞氏"就是"金天氏"，而金天氏一名在古文籍中也就得到了根据。至于玄冥这名，我想当是由《鲁语上》的"冥勤其官而水死"来的。

这个诨名一直沿用下去，没有被人戳穿。到崔述作《补上古考信录》，始略略指出其破绽：

金天氏之名见于《春秋传》，但云"裔子为玄冥师"而已，未言为少皞也。……少皞氏之子虽尝为玄冥，然烈山氏之子柱为稷，周弃亦为稷；颛顼氏之子黎为火正，高辛氏之子阏伯亦为火正：则玄冥一官亦不必少皞氏之子孙而后可为也。

因为他没有抓住这件事情的中心问题，这个中心问题必待清末几个研究今古文问题的人出来才会明白。所以他的驳诘的力量只能打在这一说的表面。

二一、"太昊伏羲氏"

第三、第二问题都解决了。第一问题本已解决了一半，神农氏前为伏羲氏。现在要找补一半也不算困难。

他们想，少皞之外不是还有一个太皞吗？就从这个名字上看，已可知其在少皞之前。少皞既作了天子，他也未便向隅。既经伏羲氏上面缺着一个尊号，只要请他去顶补就是了。于是"太皞伏羲氏"一个名号又成立了！

但他们想："庖牺氏之王天下"，《系辞传》中早已写明，至太皞则但为任、宿诸国的祖先，书本上还没有他作天子的明文；马上推戴，似乎嫌卤莽些。于是又在郯子的"鸟名官"一答内加了一句：

太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。

见得他是和黄帝们一样地有天下的；而且太皞纪龙，少皞纪凤，亦正遥遥相应。至于太皞和伏羲两名的连络，也就在这"龙"字上生发。试看：

《易》曰："天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，

雒出书，圣人则之。”刘歆以为虙羲氏继天而王，受河图，则而画之，《八卦》是也。禹治洪水，赐雒书，法而陈之，《洪范》是也。《汉书·五行志》。

河以通《乾》出天苞；洛以流《坤》吐地符。河龙图发；洛龟书感。《周易正义》引《春秋纬》。

伏牺氏王天下，龙马出河，遂则其文以画八卦，谓之“河图”。伪孔安国《〈尚书·顾命〉传》。

燧人氏没，宓牺代之。受龙图，画八卦，所谓“河出图”者也。有景龙之瑞。《宋书·符瑞志》上。

伏羲受龙图而画八卦，太皞为龙师而龙名，这是何等地符同呵！可是寻求这一说的源头，还是出在刘歆的话里。刘歆一倡了伏羲受河图之说，于是纬书、《尚书传》、《符瑞志》等便跟着他宣传了，太皞与伏羲就合并而不可分了。然而，我们回顾前于刘歆的《易·系辞传》，只有说：

包牺氏……仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。

何尝有受河图，得龙瑞之说！即此可见伏羲时龙马负图出河之说是为证实“太皞氏以龙纪”一事之用的，而太皞氏的以龙名官又是由少皞氏的以鸟名官比例而来的。刘歆固然只说了“受河图”，没有说“龙负河图”，但《汉书》引他的说话原是不完全的，且稍后于刘歆的纬书就已说“河龙图发”了，在他支配之下的《左传》也说“太皞氏以龙纪”了，他编入《三统历》的《世经》已把太皞与伏羲合作一人了，则龙负河图之说当然发于刘歆。

太皞即伏羲，自从有了此说之后，似乎也没有人怀疑过。惟崔述以为应当分作两人，他在《左传》郯子的话中指出太皞列于黄、炎之后，与伏羲列在黄、炎之前者不同。但《左

传》这一段，《世经》已说明是“逆数”，且它以太皞、少皞、共工、炎帝入于历史系统，除了《世经》之外更无是说，这段文字与《世经》相为表里甚是明显，实不足以驳《世经》。除此之外，崔氏再有一个较为可信的理由：

盖自《史记》以前，未有言庖羲风姓，为龙师者，亦未有言太皞画八卦，作网罟者。然则庖羲氏之非太皞也明矣。《补上古考信录》卷下。

二二、“全史五德终始表”的定本

三个难题都解决了，古史系统已用了五行系统排列好了，古帝王的名氏也已在一个模型里制造出来了，于是他们的“全史五德终始表”可以写定了：

（木）	1 太皞伏羲氏	6 帝喾高辛氏	11 周
（闰水）	共工	帝挚	秦
（火）	2 炎帝神农氏	7 帝尧陶唐氏	12 汉
（土）	3 黄帝轩辕氏	8 帝舜有虞氏	13 新
（金）	4 少皞金天氏	9 伯禹夏后氏	
（水）	5 颛顼高阳氏	10 商	

这就是历史系统在阴阳和五行上的根据！所谓“天统”，所谓“自然之应”，就是这件东西！

这一个图，他们造成功的时候，一定拊掌称快道：“新室的代汉有了历史的根据了，证明得千真万确了！谁敢反抗的，即是‘威侮五行’，应当‘恭行天罚，剿绝其命！’”

于是他们宣布他们所作的《世经》。

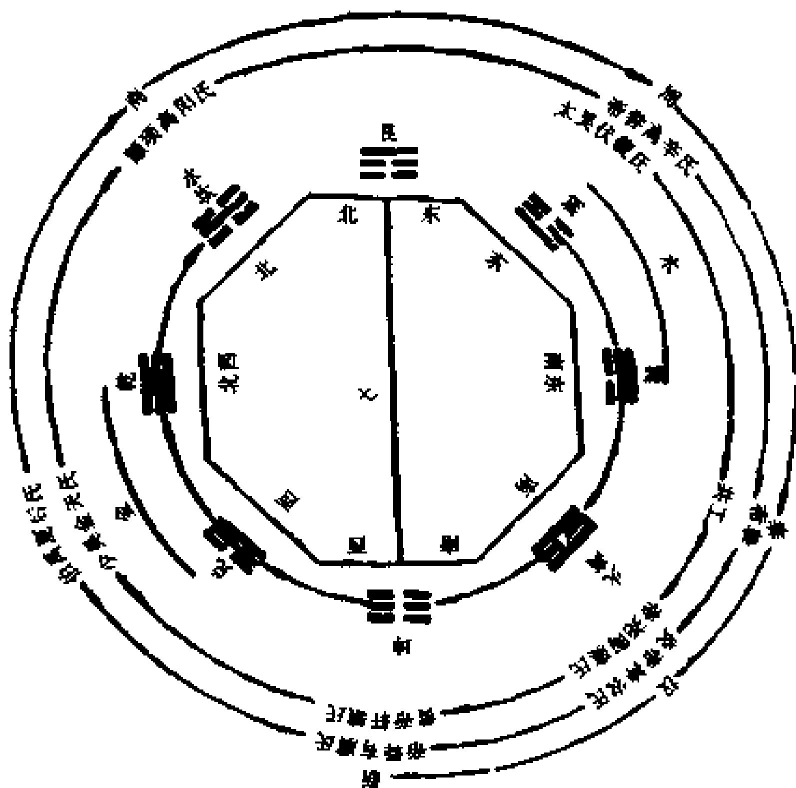
不过，这个“西洋镜”已给我们拆穿了：我们知道它构

造的层次，我们认识它拼合的痕迹，我们领会它创立的宗旨。我们也有一个图，现在就跟着他们的图一起宣布了罢！

上面说过，《汉书·郊祀志赞》以为这个新的五德终始系统是刘向父子排成的，其所持的理由是《说卦传》上的一句话。《赞》云：

> 刘向父子以为"帝出于《震》"，故庖羲氏始受木德；其后以母传子，终而复始。自神农、黄帝，下历唐、虞、三代，而汉得火焉。……昔共工氏以水德间于木火，与秦同运，非其次序，故皆不永。

现在我们既知道八卦的方位及其在五行上的分配，又知道《世经》的"全史五德终始表"的排列式，于是我们可以替这一段《赞》语补绘一个图，如下：



相生的五德终始	水	闰土	火	土	金	水	木	闰水	火	土	金	水	木	闰水	火	土
新的系统				黄帝						帝舜						
汉的系统			炎帝						帝尧							
凑成五德相生的系统	伏羲氏		神农氏		少皞	颛顼	帝喾									
凑成古帝的夏名	太皞			轩辕氏	金天氏	高阳氏	高辛氏		陶唐氏	有虞氏						
夏以后的次序											夏	商	周			
共工闰统的来源		共工						帝挚						秦		

说明：1. 黑线圈，表示旧有的系统。

2. | | 表示本相联合的两个系统。

3. 虚线圈，表示假定《国语》(《左传》的前身)所本有的。

4. 曲线圈，表示闰统。

二三、对于《世经》的评判

《世经》中的五德终始的系统的来源，我们既已明了，就可进而评判它的全文。

这一篇里，有的是引用人家的话，有的是作者自己说的话。我们固然知道它所引的话半是自说自证，但也不妨开出一个单子，看它所依据的书籍共有多少种：

1. 《春秋左氏传》

2. 《易·系辞传》

3.《祭典》即《小戴礼记》中的《祭法》。

4.《考德》颜师古注："《考德》，考五帝德之书也。"此书大约东汉时已佚，故其它书中不见征引。按：《逸周书》第四十二篇为《曹德》，但《序》云"武王秉天下论古施□而□位以官，作《考德》"。如《序》文不误，则篇题之"曹德"应为"考德"之误。这一篇未知是否即《世经》所本，可惜也亡了，无从质证。

5.《春秋外传》即《国语》。

6.《帝系》即《大戴礼记》中的《帝系》。

7.《书经》

8.《书序》

9.《周书》即《逸周书》。

10.《礼记》

11.《春秋》

12.《史记》自《书序》至此五书，因与五德终始说无甚关系，本篇未录。

13.《著纪》《汉书·艺文志》有《汉著记》百九十卷；颜师古注："若今之起居注。"

此外关于历法的引用书籍，有《殷历》、《春秋历》、《三统历》等。尚有《四分历》。按：《四分历》为汉章帝时李梵等所造，当是班固作《律历志》时所增入的。

《世经》的作者取汉的世系于《著纪》；取商、周、秦的世系于《书经》、《书序》、《周书》、《礼记》、《春秋》、《史记》；取唐、虞、夏的世系于《帝系》；取唐以上的世系于《左传》、《国语》、《易传》、《祭典》、《考德》。其自己说的，则是五行相生的次序，及何以此书有而彼书无的解释。

现在，我们单把它的唐以上的世系所根据的材料审查一下。《系辞传》中"庖牺氏之王天下也"一章，说的是观了卦

象而制器的故事。但这一章的学说的基础，建筑于《说卦传》的物象上和《九家易》的互体和卦变上。《说卦传》为汉宣帝时所出，已见上文。《九家易》则是京房一派的《易》学。必须用了这些学说来讲，才能把这一章的故事讲通。所以我很疑心这是京房学派所作，插入《系辞传》的。我曾作“论《系辞传》中观象制器的故事”一文，登《燕大月刊》第六卷第三期及《古史辨》第三册。在那时，后期五帝说正流行着，所以作者就采取了这一个历史系统作为《易》学系统。《左传》、《国语》，为刘歆一辈人所伪窜，尤其是《世经》所引的“少皞挚之立也”和“少皞之衰，颛顼受之”这两章，为要凑成新的五德终始系统而造作，上面也已说过了。《祭法》一篇，本是钞袭《鲁语》而成，理由详见崔述《经传褅祀通考》。其所谓“共工氏伯九域”即用《鲁语》的话。那时《春秋内外传》他们目《左传》为《春秋内传》，《国语》为《春秋外传》。全在刘歆的掌握之中，要怎样增改就怎样增改。共工之所以得列入古史系统，只因他曾有争为帝的传说，恰与秦相近似，可以作为闰统的先例。故秦既为水，他亦只得为水；秦既为伯，他亦只得为伯。故“为水师”及“伯而不王”诸说必出于重排五德终始表之后。《国语》之文是刘歆改的，《祭法》之文本是钞录展禽论祭海鸟一章的，他改了《国语》这一章，实际上不是改，是增加。只要把“非是族也，不在祀典”之句直接“黄帝能明民共财”，删去昔烈山氏和共工氏一段，就是原本的样子。当于下边《〈月令〉中的五帝五神》一章中详论之。并把《祭法》改了，是很容易的事。《考德》一书，除了这里所引的一语之外，别处再也没有见过。这书既考五帝之德而又特著少皞，与旧说不同，足征其亦出于王莽、刘歆们的手笔。总此而论，《世经》中唐以上的世系所根据的五部书是没有一部可靠的，这

些材料是都出于西汉末叶的。

《世经》中，可以提出的问题尚多。今把上面所钞的《世经》文字逐段写出，加以评判：

《春秋》昭公十七年，"郯子来朝"。《传》曰："昭子问少昊氏鸟名何故，对曰：'吾祖也，我知之矣！昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名。炎帝氏以火纪，故为火师而火名。共工氏以水纪，故为水师而水名。太昊氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。'"言郯子据少昊受黄帝，黄帝受炎帝，炎帝受共工，共工受太昊，故先言黄帝，上及太昊。稽之于《易》，炮牺、神农、黄帝相继之世可知。

这一段话颇迷蒙了许多人的眼。以崔述那样精密的人，亦信《左传》为实录而以《世经》为曲解。他以为它们是两个系统：

（《左传》的系统）黄帝—炎帝—共工—太昊—少昊

（《世经》的系统）太昊—共工—炎帝—黄帝—少昊

他又以为就太昊、少昊两个名字看，就可知道是时代相衔接的两帝。《补上古考信录》云："太皞、少皞不同姓，若其时又不相及，则何为皆以'皞'名？而太皞纪官为龙，少皞纪官为凤，亦似相比然者。"这单就《左传》和《世经》的文字上着眼固然如此；但我们知道了《世经》的系统的构成的经过，知道了少皞是为填满一个空位用的，太皞是为补成伏羲氏的尊号用的，又知道了共工的闰统和水德以及其介于木火之间是为作秦的先例用的，则《左传》这段文字实与《世经》一鼻孔出气，必非较早的材料。太昊与少昊的不相衔接，并非他们不该衔接，乃是给五德系统

所牵制而无法衔接。至于《左传》何以要用逆数，则以少昊、共工二代的出现以及太昊与伏羲氏合名的出现甚不光明，倘也照了《世经》写了，或者更要起人怀疑，所以偷偷摸摸，在《左传》中插下这种“似非而是”的材料，来惑乱学者的耳目。就使有人出来打破《世经》的系统，也不能连带打破《左传》的系统。《左传》的系统不破，则太昊、少昊和共工还是列于古帝王的系统中，《世经》的历史还能保持其一部分的信用。这是他们作伪技术的高超！

郯子所说的五种纪官法，大约只有黄帝一种是较早的传说，《史记》中说黄帝“官名皆以云命，为云师”，《左传》中也有缙云氏。《史记集解》引应劭说，黄帝的夏官为缙云。至炎帝的火官由他的火德来，共工的水官由他的水德来，本极显明。太昊的龙官，由于伏羲氏得龙负的河图而画八卦来，上面已说明了。少昊的凤，也正与太皞的龙相辉映。故此四种官中，水火为五德，龙凤为符瑞。

> 太昊帝：《易》曰：“炮牺氏之王天下也。”言炮牺继天而王，为百王先首。德始于木，故为帝太昊。作罔罟以田渔，取牺牲，故天下号曰炮牺氏。

这除了“太昊帝”一名之外，几乎完全取自《系辞传》。以前把无怀氏或燧人氏放在伏羲氏之前的系统，他一概不睬，好像司马迁作《五帝本纪》不睬黄帝以前似的。但司马迁虽不睬黄帝以前，还说黄帝继神农氏为天子，承认黄帝以前尚有帝王；他则说“炮牺继天而王，为百王先首”，直认伏羲为开天辟地的人了。司马迁作史，以《五帝德》的系统为其系统，刘歆们作史，以《系辞传》的系统为其系统，不使古史伸展过长，这都算得他们的断制谨严。

> 《祭典》曰："共工氏伯九域。"言虽有水德，在火木之间，非其序也。任知刑以强，故伯而不王。秦以水德，在周、汉木火之间。周人迁其行序，故《易》不载。

这几句话，实已把共工氏的闰统由秦比例而来的意思说明了。《系辞传》中只说观象制器的故事；共工如未制器，《传》中本应无名。此云"周人迁其行序，故《易》不载"，可见作者看《系辞传》为正则的古史，凡《系辞传》所没有的必为寻出其所以缺去的理由，这真可谓"牛头不对马嘴"。但即此可知，《系辞传》中这一章文字在那时是极有势力的。至"周人迁其行序"，怎样迁法，他没有说，这又使得我们心痒难爬了！

共工这一名，后来都以《世经》关系分作两人，一置在炎帝前，一置在尧时。我以为只是一个。《尧典》说：

> 帝曰："畴咨若予采？"驩兜曰："都，共工方鸠僝功！"帝曰："吁，静言庸违，象恭滔天！"
>
> 帝曰："咨，四岳，汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？"佥曰："於，鲧哉！"……帝曰："往钦哉！"九载，绩用弗成。

这两段文字，以前的人都分开讲：治洪水者只是鲧而共工不与。然则"共工方鸠僝功"，鸠的是什么功呢？他们也说不出来。按《周语》说：

> 昔共工弃此道也，……欲壅防百川，堕高堙庳以害天下，……祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。

可见在那时的传说中，共工的工作也是治水，他的治水的方法是堕山以壅川；后来鲧治水时又用他的方法，所以事业不成，给尧殛了。把这一段话与《尧典》所说的合看，似《尧

典》中的“方鸠僝功”即指“堕高堙庳”之事。故尧说他“象恭滔天”，与下文的’浩浩滔天”正相应。疑《尧典》的作者本说共工治水不成而致洪水滔天之祸，尧乃询四岳以治水之人而得鲧，终于一样地失败；但以文义较晦，不易看清楚耳。

因为共工为鲧前治水的人，民间对于他有一种水的传说，故《淮南子·天文训》说他与颛顼争为帝，“地维绝；地不满东南，故水潦归焉”。此与《天问》所云“康回凭怒，地何故以东南倾?”者类同。又《原道训》中说他与高辛争为帝，“遂潜于渊”。此与《左传》所云“鲧化为黄熊，其神入于羽渊”者类同。至《本经训》则云：

> 舜之时，共工振滔洪水以薄空桑，龙门未开，吕梁未发，江、淮通流，四海溟涬，民皆上丘陵，赴树木。舜乃使禹疏三江、五湖，……鸿水漏，九州乾。

直以洪水之灾为共工所发出。共工既与水的关系这样深，于是刘歆们派他为水德，厕入太昊与炎帝之间，又在《左传》郯子的话中埋伏了伪证，算作古帝王的一代，而与《尧典》中的共工分了家。但他在治水或闹水的传说中虽有势力，而在帝王系统中则除了《左传》和《世经》之外却再没有凭借，他在这一点上是找不到民众的传说作后盾的，所以后来编古史的人对于他的霸统就常常忘记或删却了。

> 炎帝：《易》曰：“炮牺氏没，神农氏作。”言共工伯而不王，虽有水德，非其序也。以火承木，故为炎帝。教民耕农，故天下号曰神农氏。

这条中，关于神农氏除炎帝.的材料也都取自《系辞传》。因为《系辞传》中把神农氏紧接炮牺氏，刘歆们恐人误会，故对于共工的闰统复作一次解释。

黄帝：《易》曰："神农氏没，黄帝氏作。"火生土，故为土德。与炎帝之后战于阪泉，遂王天下。始垂衣裳，有轩冕之服，故天下号曰轩辕氏。

这一条把《系辞传》的"垂衣裳"与"轩辕"的名词作一个八股文的搭题。又把《史记》的"与炎帝战于阪泉"改作"与炎帝之后战于阪泉"。这"之后"二字大可注意，因为炎帝已从一个人变成了一代了！《史记》言"神农氏世衰"，此文当即由此而来；但《史记》中的炎帝与神农氏本非一人，详前。

少昊帝：《考德》曰："少昊曰清。"清者，黄帝之子清阳也。是其子孙名挚立。土生金，故为金德。天下号曰金天氏。周迁其乐，故《易》不载，序于行。

这段话说得非常蹊跷。既说"少昊曰清，清者黄帝之子清阳"，是少昊为黄帝之子无疑；乃又说"是其子孙名挚立"，那么，王天下的少昊又是清阳的子孙而非黄帝之子了。前后两句话中，为什么会得这样冲突？我想，这至少有两个理由。其一，是要把一个人名变成一个代名，因为一个人在五德中占有一德，似乎这五德之运转得太快了。他要使得少昊一名，自黄帝之子以至清阳的子孙都用为称号，有如炎帝或神农氏一样。其二，黄帝之子清阳，向不说为有天下，一旦令其继黄帝即位，难免给人破坏；所以油滑一点，说得模棱两可。倘使有人出来反对，便可分辨道："我只说清阳的子孙作天子，本没有说是黄帝之子呵！"

颛顼帝：《春秋外传》曰："少昊之衰，九黎乱德；颛顼受之，乃命重黎。"苍林昌意之子也。金生水，故为水德。天下号曰高阳氏。周迁其乐，故《易》不载，序于行。

这一条里，把颛顼说为“苍林昌意之子”，也是一个创闻。黄帝的儿子，《国语》中有夷鼓、青阳、苍林氏，《帝系》中有玄嚣、昌意，它们说的本来各不相关。自《史记》说“玄嚣，是为青阳”，而玄嚣与青阳并作了一人。这里说“苍林昌意之子”，而苍林氏与昌意又并成了一个。假使依照“炎帝神农氏”的办法，颛顼的父亲大可被称为“昌意苍林氏”了。只可怜剩下一个夷鼓，不再有弟兄和他并家了！

帝喾：《春秋外传》曰：“颛顼之所建，帝喾受之。”清阳玄嚣之孙也。水生木，故为木德。天下号曰高辛氏。帝挚继之，不知世数。周迁其乐，故《易》不载。周人禘之。

《世经》对于上古史的系统，一以《易·系辞传》为主，凡为《系辞传》所没有的，必为寻出其所以不载的原因。共工以水德介于木火之间，非其次序，故云“周人迁其行序，故《易》不载”。少昊、颛顼、帝喾，于五行之序没有差错了，而《系辞传》也没有，则云“周迁其乐，故《易》不载”。但《系辞传》所记只是观象制器的故事，与行序和乐有什么关系？而且迁了行序和乐，难道就可革掉他们的世次，不承认他们曾经王天下吗？“周人禘喾”，《鲁语》和《祭法》都说了，这里也说了。喾为周之自出，用了最尊重的祭礼去祭他，然而竟革掉他的世次，消灭他在历史上的地位，这是什么道理？愿刘歆有以语我来！

这一条于帝喾之下写“帝挚继之，不知世数”，似乎作者特别慎重，多闻阙疑。其实不然。从前把古代看得很短，故驺衍们排五德符应，夏以前只共占一德；而《帝系》中排帝王世次，自五帝的首一代至末一代，总共不过九世。但经过

西汉二百年的酝酿，这古史系统定须放长了。刘歆们既肩了重定古史系统的责任，不得不实现此放长的一义。放长的办法有二，一以一德拆成数德，一以一世拆成数世；如此，便可显出其占有的时间之长。为了一德拆成数德，故自黄帝至尧、舜，虽在一族，亦各有其五德之运。为了一世拆成数世，故此篇于黄帝则云"与炎帝之后战于阪泉"，见得炎帝传了若干世才到黄帝。于少昊则云"黄帝之子清阳，是其子孙名挚立"，见得黄帝传了若干世才到少昊。于颛顼则云"少昊之衰，颛顼受之"，见得少昊传了若干世才到颛顼。于帝喾则云"帝挚继之，不知世数"，见得帝挚传了若干世才到帝尧。下条于帝尧云"高辛氏世衰，天下归之"，亦即此意。可是，漏洞总是掩盖不了的。颛顼既为苍林昌意之子，无论苍林昌意是不是一个人，颛顼总是黄帝之孙。从黄帝到少昊已历若干世了，少昊之后又历若干世，而颛顼始得即天子之位，他何以这样老寿，眼看他的侄子、侄孙、曾侄孙、玄侄孙……一世一世地过去呢？既曰帝挚继帝喾不知世数了，既曰高辛氏世衰，天下归尧了，那么，尧之距喾亦甚远矣，为什么又云"帝喾四妃，陈丰生帝尧"，尧还是喾的儿子呢？故即用《世经》之文自相对勘，也是七穿八洞的。于此可见制造假古董实在不是一件容易的事，虽以刘歆的才能也不能不露出破绽来。

《世经》自尧以下，除了五德的次序以外，大都沿用旧史，用不着在本篇中批评了。夏、商、周的年数仍有问题，但这是《三统历》的问题，将来当于《三统说下的政治和历史》中详论之。

这篇文字，是中国上古史材料中最重要的一件。二千年来的传统的上古史记载以及一班人的上古史观念，谁能不受它的支配！虽是从我们的眼光里看出来是七穿八洞的，但要

是我们生早了若干年，我们便未必能看出；就使看出了也未必敢这样说。这便叫作权威，叫作偶像！

《世经》，我说是刘歆作，或者有人要不信，以为这是刘歆的《三统历》所引，如何便把创作的责任也归给了他。但五行相生的五德终始说下的历史系统，班固的《汉书》，荀悦的《汉纪》，都说为“刘向父子”所立。刘向有三个儿子，长子伋，中子赐，少子歆。伋和赐在政治和学术上都不占地位。刘向固然可以创立相生的五德终始说，但决不能创立《世经》的历史系统。因为《世经》的历史系统是从王莽的《自本》上出发的，其基础实建筑于王氏代刘氏上。刘向对于王凤等的擅权已经痛哭流涕了，如何肯帮助王莽去取得代汉的符应！何况成帝末年，向已死了，见《汉书·礼乐志》。他又怎能豫为王莽留下这代汉的符应！所以用了相生的五德终始说作成《世经》的历史系统，这是刘向所不知道的，想不到的。刘向既不能作，伋和赐在政治和学术上也都不占地位，赐又早卒，然则只有为王莽典文章的刘歆是有著作的资格了。何况《左传》之文与此书相为表里，《左传》乃是经过刘歆的笔削的，正可作为旁证呢。至班固们对于此书的著作人，何以不说为刘歆而说为“刘向父子”，我以为他们是上了刘歆的当。刘歆因为他的父亲是当时学术界的硕望，所以他发表自己的主张时要利用他的父亲的牌子做挡箭牌。并且这样一来，使《世经》的历史系统的出现提前了若干年，也可骗人相信王之代刘实为前定之事，并不是王莽作了摄皇帝之后而始为即真之谋了。

或者又有人要驳我，说：班固们所说的“刘向父子”，只是说他们创立相生的五德终始说下的历史系统而已，何曾说

他们所创立的乃是《世经》的历史系统。如有此驳，我将答说：班固所谓刘向父子所创立的新学说实即是《世经》的历史系统。试列表以明之：

《汉书·郊祀志赞》	《世　经》
包羲氏始受木德。其后以母传子，终而复始。	炮牺氏……为百王先首，德始于木。以火承木，故为炎帝。黄帝为土德。少昊为金德。颛顼为水德。帝喾为木德。帝尧为火德。
自神农、黄帝下历唐、虞、三代而汉得火焉。	汉高祖皇帝……继周。木生火，故为火德。
昔共工氏以水德间于木火，与秦同运，非其次序，故皆不永。	共工……虽有水德，在火木之间，非其序也，……故伯而不王。秦以水德，在周、汉木火之间。

即此可知，班固作《郊祀志赞》时所举的刘向父子的新学说确指《世经》而言。我们既知道刘向必不能立《世经》的系统，其长子和次子又没有创立此新学说之可能，则《世经》的著作人不是刘歆再有什么人呢？

二四、王莽的受禅及其改制

古帝王的系统定了，《世经》公布了，于是王莽就动手收拾汉家的天下了，《汉书·王莽传》说：

梓潼人哀章学问长安，素无行，好为大言。见莽居摄，即作铜匮为两检：署其一曰“天帝行玺金匮图”，其一署曰“赤帝行玺某传予黄帝金策书”，——某者，高皇帝名也。书言王莽为真天子，皇太后如天命。图书皆书莽大臣八人，又取令名王兴、王盛，章因自窜姓名，凡

为十一人，皆署官爵为辅佐。……昏时，衣黄衣，持匮至高庙，以付仆射。仆射以闻。

戊辰，莽至高庙，拜受金匮神嬗。御王冠，谒太后。还坐未央宫前殿，下书曰："予以不德，托于皇初祖考黄帝之后，皇始祖考虞帝之苗裔，而太皇太后之末属。皇天上帝隆显大佑，成命统序，符契图文，金匮策书，神明诏告，属予以天下兆民。赤帝汉氏高皇帝之灵承天命，传国金策之书。予甚祗畏，敢不钦受！以戊辰直定，御王冠，即真天子位，定有天下之号曰新。其改正朔、易服色、变牺牲，殊徽帜，异器制，以十二月朔癸酉为建国元年正月之朔。以鸡鸣为时。服色配德上黄。牺牲应正用白。使节之旄旙皆纯黄；其署曰'新使五威节'，以承皇天上帝威命也。"

那时汉与新的禅让，并非孺子婴传授与王莽，乃是汉高祖传授与王莽，也即是赤帝传授与黄帝。故哀章所作之铜匮，题为"赤帝行玺邦传予黄帝金策书"，莽受嬗后所下旨，亦云"赤帝汉氏高皇帝之灵承天命，传国金策之书"，又云"予复亲受金策于汉高皇帝之灵"。这或者因禅让之事须由汉高祖承天命为之，方见郑重，或因孺子婴太幼，不足行禅让之事，或因哀章的铜匮上这样署了便这样干，皆未可知。我们在这条上，可以知道当时人的信仰，凡以火德王的都可称为赤帝，以土德王的都可称为黄帝；而五德相生，帝王的嬗让是以"图书"为其信物的。这与"河图洛书"很有关系，详下"谶纬书中的受命"章。

王莽得国之后，第一件事就是改制。他的改制的方式，和汉武帝一样：是把三统说与五德说混合用的。他在三统说中自居于白统，在五德说中自居于土德。他为要自居于土德，费

了很大的气力，把古史系统完全改变，已见上文。至于白统，则是承接汉的黑统而来，他完全收受传统的见解，丝毫不曾费力。我们可以列出一个表来，显明他的改制的意义：

三统说			五德说		
白统的事项		王莽的改制	土德的事项		王莽的改制
正朔	历正日月朔于虚，斗建丑。(《繁露》)	以十二月朔癸酉为建国元年正月之朔。	服色	土气胜，故其色尚黄。(《吕氏春秋》)	服色配德上黄。
朝正	亲黑统，故日分鸣晨，鸣晨朝正。(《繁露》)	以鸡鸣为时。	徽帜	(以始皇为水德，其旄旌节旗皆上黑比例之，则土德之旄旌节旗当上黄。)	使节之旄幡皆纯黄。
牺牲	郊牲白。(《繁露》)	牺牲应正用白。			

这可谓最守法度的改制，也是在历史上最有根据的改制了。

他的第二件事，是封国和命官。《王莽传》云：

> 始建国元年正月朔，……顺符命去汉号焉。……莽乃策命孺子曰：“咨尔婴！昔皇天右乃太祖，历世十二，享国二百一十载，历数在于予躬。《诗》不云乎：‘侯服于周，天命靡常。’封尔为定安公，永为新室宾。往践乃位，毋废予命！”又曰：“其以平原、安德、漯阴、鬲、重丘凡户万，地方百里，为定安公国，立汉祖宗之庙于其国，与周后并，行其正朔服色，世世以事其祖宗。……”读策毕，莽亲执孺子手流涕歔欷曰：“昔周公摄政，终得‘复子明辟’。今予独迫皇天威命，不得如意！”哀叹良久。

(中叙封四辅、三公、四将事，文多不录。在这十一人中，刘歆的官爵是国师、嘉新公；哀章是国将，美新公。)

> 策曰：“……帝王之道，相因而通；盛德之祚，百世

享祀。予惟黄帝、帝少昊、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜、帝夏禹、皋陶、伊尹，咸有圣德假于皇天，功烈巍巍，光施于远。予甚嘉之，营求其后，将祚厥祀。惟王氏，虞帝之后也，出自帝喾；刘氏，尧之后也，出自颛顼。”于是封姚恂为初睦侯，奉黄帝后。梁护为修远伯，奉少昊后。皇孙功隆公千，奉帝喾后。刘歆为祁烈伯，奉颛顼后。国师刘歆子叠为伊休侯，奉尧后。妫昌为始睦侯，奉虞帝后。山遵为褒谋子，奉皋陶后。伊玄为褒衡子，奉伊尹后。汉后定安公刘婴位为宾。周后卫公姬党更封为章平公，亦为宾。殷后宋公孔弘，运转次移，更封为章昭侯，位为恪。夏后辽西姒丰，封为章功侯，亦为恪。四代古宗，宗祀于明堂，以配皇始祖考虞帝。周公后褒鲁子姬就，宣尼公后褒成子孔钧，已前定焉。

这个封爵系统即是《世经》的历史系统，少昊一代在诏书里公布了，而且他也有了后代了。他所谓汉“享国二百一十载”，即是谷永说的“涉三七之节纪”。他所谓“予独迫皇天威命”，即是眭弘（?）说的“汉家、尧后，有传国之运”，也即是《自本》中的晋史说的“土火相乘”。汉命不得不终，新又不得不兴，这是五德三统的运行中所必有的事实，他哪里是篡位呢！

不过，在这一篇诏书里，又有奇突的问题发生了。从《帝系》看，从《史记》看，尧为帝喾之子，舜为颛顼六世孙，甚明白。就是《世经》，它虽把年代伸长了许多，但对于《帝系》之说还没有打破。为什么王莽的诏书里却说“惟王氏，虞帝之后也，出自帝喾；刘氏，尧之后也，出自颛顼”，而以皇孙功隆公千奉帝喾后，刘歆为祁烈伯，这当是另一个刘歆，那个刘歆

已封为嘉新公了，下面封刘叠为伊休侯，别之曰“国师刘歆子”，即因此。奉颛顼后，竟把他们祖孙父子的关系倒了转来呢？这或者因汉在新前，汉祖尧在新祖舜前，故尧的上代亦应在舜的上代之前，或者要在尧、舜禅让之外更使颛顼、帝喾禅让一次，以见汉、新两代的祖先无不在禅让的型式之中，遂有此改定，皆未可知。这是专属世系而不属五德的一个改变。

他的封国是依照三统说的。《繁露》云：“下存二王之后以大国，使称客而朝”，故他封汉后刘婴为定安公，周后姬党为章平公，位为宾。《繁露》云：“绌王谓之帝，封其后以小国”，当新朝时，三王是“新、汉、周”，周的前一代应为五帝，其裔孙应封小国了，故他说“殷后宋公孔弘，运转次移，更封为章昭侯。”我们现在可把他所封的古帝王之后列为一表，总看一下：

(1) 黄帝—姚恂—侯
(2) 少昊—梁护—伯
(3) 颛顼—刘歆—伯
(4) 帝喾—王千—公
(5) 帝尧—刘叠—侯
(6) 虞帝—妫昌—侯
(7) 夏——姒丰—侯 ⎫
(8) 殷——孔弘—侯 ⎭ 恪 ⎫
　　　　　　　　　　　 ⎬ 宗祀明堂，配虞帝。
(9) 周——姬党—公 ⎫　 ⎭
(10) 汉——刘婴—公 ⎭ 宾

在此表内，以近古数代列为宾恪，配事虞帝，是应用春秋家的“亲、故”之义的。其以二王后（周、汉）封公，二王以

前封侯，最前数代封伯，则是应用春秋家的“亲、疏”之义的。至于黄帝之后不封伯而封侯，帝喾之后不封侯而封公，各升一级者，当以黄帝与帝喾俱为王莽所自认的直系的祖先之故。如果不升级，则同时应封伯者三，应封侯者五，应封公者二，其中或暗寓了“三皇、五帝、三王”的意义也未可知。因为照《繁露》的说法，汉应以颛顼为五帝的首一帝；现在运转次移，帝喾当然升补颛顼的地位。帝喾既为五帝之首，则其前之黄帝、少昊、颛顼自应列为三皇了。《周礼》及《王莽传》中俱有“三皇、五帝”之文，但均未列举其人。这或者因与旧证太不合，未宣布，或宣布之后旋失传了，均未可知。

他即位后的第三件事情，是定宗系。《王莽传》云：

莽又曰：“予前在摄时，建郊宫，定祧庙，立社稷。神祇报况，或光自上复于下，流为乌；或黄气熏烝，昭耀章明，以著黄、虞之烈焉。自黄帝至于济南伯王颜师古注：“莽之高祖名遂，字伯纪，故谓之伯王。”而祖世氏姓有五矣。黄帝二十五子，分赐厥姓，十有二氏，虞帝之先，受姓曰姚；其在陶唐曰妫，在周曰陈，在齐曰田，在济南曰王。予伏念皇初祖考黄帝，皇始祖考虞帝，以宗祀于明堂，宜序于祖宗之庙。其立祖庙五，亲庙四；后夫人皆配食。郊祀黄帝以配天，黄后颜《注》引孟康曰：“黄帝之后也。”以配地。……姚、妫、陈、田、王氏，凡五姓者，皆黄、虞苗裔，予之同族也。……其令天下上此五姓名籍于秩宗，皆以为宗室；……其元城王氏，勿令相嫁娶，颜《注》：“元城王氏不得与四姓昏娶，以其同祖也。”以别族理亲焉。”封陈崇为统睦侯，奉胡王颜《注》引孟康曰：“追王陈胡公。”后；田丰为世睦侯，奉敬王孟康曰：“追王陈敬仲。”后。……遣骑都尉嚣等分

治黄帝园位于上都桥畤，虞帝于零陵九疑，胡王于淮阳，陈敬王于齐临淄，愍王《通鉴》卷三十七云："莽以济北王安为济北愍王。"则此愍王为田安，非齐湣王。《王莽传》于刘快败死事下，引莽语，称齐湣王为"济南愍王"，则莽亦书湣为愍。颜《注》于本条下引服虔曰"齐愍王"，殊嫌混淆。于城阳宫，伯王于济南东平陵，孺王颜《注》："莽之曾祖名贺，字翁孺，故谓之孺王。"于魏郡元城。

又地皇元年：

望气为数者多言有土功象。……莽乃博征天下工匠，……坏彻城西苑中建章、承光……凡十余所，取其材瓦以起九庙。……一曰黄帝太初祖庙，二曰帝虞始祖昭庙，三曰陈胡王统祖穆庙，四曰齐敬王世祖昭庙，五曰济北愍王王祖穆庙，凡五庙不堕云。六曰济南伯王尊祢昭庙，七曰元城孺王尊祢穆庙，八曰阳平顷王戚祢昭庙，九曰新都显王戚祢穆庙。殿皆重屋。太初祖庙东西南北各四十丈，高十七丈；余庙半之。

这两段文字大可补缀前引《自本》的不足。他把"姚、妫、陈、田、王"五个氏姓的人合为一家了，宗庙和园陵都经过了一番系统的整理了。我们现在可以集合以上的种种材料，为他列出一个比较详尽的世系图来：

祖先	世次	氏姓	追王之号	庙号	九庙次序	奉后者	奉后者之封爵
黄帝		姚		太初祖	祖庙一	姚恂	初睦侯
帝喾						王千	功隆公
虞帝	黄帝八世孙	妫		始祖	祖庙二	妫昌	始睦侯
胡公满		陈	胡王	统祖	祖庙三	陈崇	统睦侯

祖先	世次	氏姓	追王之号	庙号	九庙次序	奉后者	奉后者之封爵
田敬仲完	胡公十三世孙	田	敬王	世祖	祖庙四	田丰	世睦侯
田和	敬钟十一世孙	田					
王建	田和八世孙	田					
田安	建孙	田	愍王	王祖	祖庙五		
王遂(字伯纪)	安孙	王	伯王	尊祢	亲庙一		
王贺(字翁孺)	遂子	王	孺王	尊祢	亲庙二		
王禁(字稚君)	贺子	王	顷王	戚祢	亲庙三		
王曼(字元卿)	禁子莽父	王	显王	戚祢	亲庙四		

这种开国排场，比了汉高祖时绚烂了多少，阔绰了多少？他何等地具有做皇帝的资格呵！

他的第四件事情，是为汉立宗庙。《王莽传》云：

以汉高祖为文祖庙。莽曰："予之皇始祖考虞帝受嬗于唐。汉氏初祖唐帝，世有传国之象。予复亲受金策于汉高皇帝之灵，惟思褒厚前代，何有忘时。汉氏祖宗有七，以礼立庙于定安国。其园寝庙在京师者，勿罢，祠荐如故。……"

他对待汉室这样优厚，既可以消弭刘氏的反抗，又可显出自己以正得国。《舜典》中说：

帝曰："格汝舜！询事考言，乃言厎可绩，三载。汝陟帝位！"舜让于德，弗嗣。正月上日，受终于文祖。

二十有八载，帝乃殂落。……月正元日，舜格于文祖。

这文祖大约是尧的祖庙，《史记·五帝本纪》云："文祖者，尧太祖也。"这是一个较早的解释。禅舜的典礼在此举行，舜正式即位的典礼亦在此举行。王莽既承祖德，以舜自比，所以就称汉高祖为文祖，表示其色色符合唐、虞。我们现在相信，历史是不能复演的，但在汉代，尤其在五德终始说之下，若是不能复演便不成其为历史了！

他的第五件事情，是禁止刚卯及金刀。《王莽传》中记他的诏书云：

> 予前在大麓，至于摄假，深惟汉氏三七之阨，赤德气尽，思索广求，所以辅刘延期之术靡所不用。故作金刀之利，几以济之。……赤世计尽，终不可强济。皇天明威，黄德当兴，隆显大命，属予以天下。今百姓咸言皇天革汉而立新，废刘而兴王。夫"劉"之为字，"卯金刀"也。正月刚卯，金刀之利，皆不得行。颜《注》引服虔曰："刚卯，以正月卯日作，佩之，长三寸，广一寸，或用玉，或用金，或用桃，著革带佩之。金刀，莽所铸之钱也。"博谋卿士，佥曰："天人同应，昭然著明。"其去刚卯，莫以为佩。除刀钱，勿以为利。承顺天心，快百姓意。

他在摄政之时，为要延长汉的寿命，所以作了金刀钱以厌胜之。不料赤德终尽，黄德终兴，无可挽回。现在既已即位，自应承顺天心，把汉家制度一切换过。刚卯的"卯"，金刀的"金刀"，就是汉帝的姓，劉。自然应在除去之列了。

王莽拘牵禁忌，这类的事当然还有。《元后传》末记着两事，即与此为同性质的。其一曰："莽更汉家黑貂，著黄貂。"又其一曰："改汉正朔伏腊日。"

他的第六件事情，是宣传他的符命于天下。《王莽传》云：

秋，遣五威将王奇等十二人班符命四十二篇于天下，——德祥五事，符命二十五，福应十二，凡四十二篇。其德祥言文、宣之世，黄龙见于成纪新都，高祖考王伯墓门梓柱生枝叶之属。符命言井石、金匮之属。福应言雌鸡化为雄之属。其文尔雅，依托皆为作说，大归言莽当代汉有天下云。

总而说之曰："帝王受命，必有德祥之符瑞，协成五命，颜《注》："五命，谓五行之次相承以受命也。"申以福应，然后能立巍巍之功，传于子孙，永享无穷之祚。故新室之兴也，德祥发于汉三七九世之后，颜《注》引苏林曰："二百一十岁，九天子也。"肇命于新都，受瑞于黄支，……申福于十二应。天所以保祐新室者，深矣，固矣！

"武功丹石，出于汉氏平帝末年。火德销尽，土德当代；皇天眷然，去汉与新，以丹石始命于皇帝。皇帝谦让，以摄居之，未当天意。故其秋七月，天重以三能文马。皇帝既谦让未即位，故三以铁契，四以石龟，五以虞符，六以文圭，七以玄印，八以茂陵石书，九以玄龙石，十以神井，十一以大神石，十二以铜符帛图，申命之瑞寖以显著，至于十二，以昭告新皇帝。

"皇帝深惟上天之威不可不畏，故去摄号，犹尚称假，改元初始，欲以承塞天命，克厌上帝之心。然非皇天所以郑重降符命之意，故是日天复决其以勉书。颜《注》引孟康曰："哀章所作策书也。"然按下文有"至丙寅暮，汉氏高庙有金匮图策"之语，则勉书与哀章所作策书自是二事；《王莽传》中不载勉书事，可见这件故事已失传了。又侍郎王盱见人衣白布单衣，赤缋方领，冠小冠，立于王路殿前，谓盱曰：'今日天同色，以

天下人民属皇帝。’颜《注》曰："同色者，言五方天神共齐其谋，同其颜色也。"盱怪之。行十余步，人忽不见。至丙寅暮，汉氏高庙有金匮图策：高帝承天命，以国传新皇帝。明旦，宗伯忠孝侯刘宏以闻。乃召公卿议，未决，而大神石人谈曰：‘趣新皇帝至高庙受命，毋留！’于是新皇帝立登车，之汉氏高庙受命。受命之日，丁卯也。丁、火，汉氏之德也。卯，劉姓所以为字也。明汉劉火德尽而传于新室也。

"皇帝谦谦，既备固让，十二符应迫著，命不可辞，惧然祗畏，苇然闵汉氏之终不可济，亹亹在左右之不得从意，为之三夜不御寝，三日不御食。延问公、侯、卿、大夫，佥曰：‘宜奉如上天威命。’于是乃改元定号，海内更始。

"新室既定，神祇欢喜，申以福应，吉瑞累仍。《诗》曰：‘宜民宜人，受禄于天。保右命之，自天申之。’此之谓也。"

五威将奉符命，赍印绶，……乘乾文车，驾坤六马，背负鷩鸟之毛，服饰甚伟。每一将，各置左、右、前、后、中帅，凡五帅。衣冠、车服、驾马，各如其方面色数。将持节，称太一之使。帅持幢，称五帝之使。莽策命曰："普天之下，迄于四表，靡所不至！"其东出者至玄菟、乐浪、高句骊、夫馀；南出者隃徼外，历益州；……西出者至西域；……北出者至匈奴庭。

这样大规模的宣传，使得新式的五德终始说散播全国，成为共同的信仰。《世经》的系统所以能成为后世的正则的历史，和这一次的宣传当有甚深的关系。而王莽受皇天的种种压迫

以及他得到许多实物的符瑞，也给与后世以甚大的影响。

又有一个笑柄，我们不要忘记。“黄龙见于成纪”，本是汉代定为土德的符瑞。但到这时，汉既改为火德了，土德给王莽据了，这个符瑞也就被他抢过去了。

此外关于五德说的，再有几件零碎的事。

其一，始建国二年，一〇。他更号平帝后他的女儿。为“黄皇室主”。颜师古《注》云：“莽自谓土德，故云黄皇。室主，若汉之称公主。”如此，则王莽不但自称为黄帝，亦且自称为黄皇。

其二，始建国五年，一三。他要东巡狩，下书曰：“岁在寿星，填在明堂，仓龙癸酉，德在中宫。观晋掌岁，龟策告从。其以此年二月建寅之节东巡狩，具礼仪调度。”颜《注》引晋灼曰：“莽自谓土也，土行主填星。癸德在中宫，宫又土也。《国语》，晋文公以卯出酉入过五鹿得土，岁在寿星。……莽欲法之以为吉祥。”因为他是土德之帝，故出行时当以土德的星象为其标准。

其三，天凤元年，一四。太傅平晏从吏过例掖门，仆射苛问不逊，戊曹士收系仆射。颜《注》引应劭曰：“莽自以土行，故使太傅置戊曹士；士，掾也。”按十日中，戊己属土。这与《左传》中所记的炎帝、共工们纪官的方法很相类，我们可以说“王莽氏以土纪，故为土师而土名”了。

其四，就是这一年，他令天下小学，戊子代甲子为六旬首，冠以戊子为元日，昏以戊寅之旬为忌日。颜《注》云：“元，善也。”这因戊为土德之日，土德既王，“戊”自当取“甲”的地位而代之，而冠婚之礼自亦当视戊日为定了。

其五，天凤三年，一六。长平馆西岸崩，邕泾水不流，毁

而北行。……群臣上寿，以为《河图》所谓“以土填水”，匈奴灭亡之祥也。这因王莽自居土德，匈奴在北方，北为水属，故岸崩壅水不流，即是王莽克匈奴的象征。

其六，天凤六年，一九。他令太史推三万六千岁历纪。明年，改元曰地皇，从三万六千岁历号也。这“地皇”的年号与“黄皇”的名号是一律的，都是表示其为土德之王。

其七，地皇元年，二〇。杜陵汉宣帝陵。便殿废藏的乘舆虎文衣出自树立外堂上，良久乃委地。王莽知道了，心厌这事，下书曰：“宝黄厮赤，其令郎从官皆衣绛。”颜《注》引服虔曰：“以黄为宝，自用其行气也。厮赤，厮役贱者皆衣赤，贱汉行也。”他要贵的人穿黄而贱的人穿赤，以表示其贵新而贱汉的意思，这是“易服色”的一个变例。

其八，地皇三年，二二。霸桥灾。莽恶之，下书曰：

> 夫三皇象春，五帝象夏，三王象秋，五伯象冬。伯者继空续乏以成历数，故其道驳。……乃二月癸巳之夜，甲午之辰，火烧霸桥，从东方西行；至甲午夕，桥尽，火灭。……其明旦即乙未，立春之日也。予以神明圣祖黄虞遗统受命，至于地皇四年为十五年，正以三年终冬。绝灭霸驳之桥，欲以兴成新室，统壹长存之道也。……其更名……霸桥为长存桥。

从霸桥火灾上，他会发出这样一大篇议论。今分析之，有下列二义：(1) 他以霸桥之“霸”释作五伯之“伯”，而谓伯者继空续乏以成历数，本应在绝灭之列。这与《世经》所云“共工氏伯而不王”诸语可相印证。(2) 他以皇、帝、王、霸分配春、夏、秋、冬，霸桥灾之翌日正为立春，而地皇三年正是冬之终，故从此以后，霸道可绝而皇道可兴。这些话的意义，与黄皇、地

皇之号是一致的，可以证明他不安于“王”，且不甘于“帝”，直要作“皇”咧！

其九，就是这一年，他为关东岁荒民饥，开山泽之防，下书云：“诸能采取山泽之物而顺《月令》者，其恣听之，勿令出税，至地皇三十年如故，是王光上戊之六年也。”颜《注》引孟康曰：“戊，土也，莽所作历名。”按：王莽前令太史推三万六千岁历纪，六岁一改元，地皇是这个历纪中的第一个年号，王光上戊是这个历纪中的第六个年号，故王光上戊之六年当地皇之三十年。这些豫拟的年号，我们虽只看见两个，而这两个都是充满着土德的气息的，其他也可以推知了。

这些故事，都是我们在《王莽传》里寻出来的。其它为本传所失载而有关于五德终始说的当必不少，将来自有陆续发见的希望。现在先把王莽所作的《嘉量》故宫博物院藏有一器。铭辞钞出，做一个例：

> 黄帝初祖，德币于虞。虞帝始祖，德币于新。岁在大梁，龙集戊辰，戊辰直定，天命有民。据土德受，正号即真。改正建丑，长寿隆崇。同律、度、量、衡，稽当前人。龙在己巳，岁次实沈，初班天下，万国永遵。子子孙孙，享传亿年。

这是始建国元年西元九。班行天下的器。在那时，他很快乐地说：初祖黄帝的德循环而至于虞，始祖虞帝的德循环而至于新，他遂以戊辰直定之日据土德受天命而有民了。他既取得这种种做皇帝的资格，所以就正号即真，又改正建丑，又同律、度、量、衡，以“稽当前人”了。前人，指虞帝。这一篇堂皇冠冕的文章，可以看作王莽的《自赞》。在这篇《自赞》里，已包括了本篇第七章至第二十四章的一切。他们的惨淡经营

和我们的逐渐推翻，都不知费去了若干心血，却只为这寥寥八十一字，真可为一叹也！

总合以上的记载，可知王莽之所以做得成皇帝及其做了皇帝之后的改制，他共有三种方法：

第一，援引古帝王为祖先，以见其有作帝王的身分。在这一个方法之下，造成了他的《自本》及其所建立的九庙。

第二，援引唐、虞的禅让为汉、新的禅让，使得因历史的复演而成其帝业。在这一个方法之下，造成了他为虞后及其受禅的事实。

第三，援引五行相生说，自居于土德，以承火德之运。在这一个方法之下，造成了种种的符瑞及沙麓崩等的故事。

这三个方法反映到汉室，也出了许多新事物：

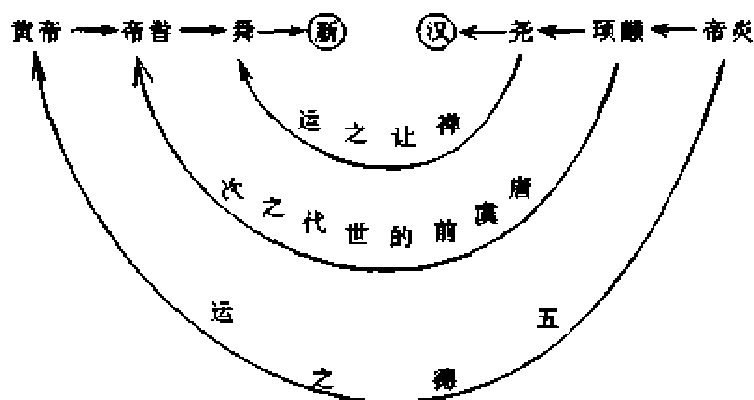
第一，王氏既有很长的世系，汉氏亦当有很长的世系以相配。于是汉的一个长系统的历史记载《左传》中的三段记载，及汉出于颛顼之说，尧子监明封于刘之说，高祖之祖为丰公、父为执嘉之说……。就于此时出现了。

第二，王氏为虞后，汉氏自当为尧后。“汉氏初祖唐帝，世有传国之象”这类话也就出现了。我对于眭弘的话，终究疑它经过后来的润饰，因为这句话出在昭帝之世无甚意义；出于王莽时则与“王为虞后”之说天然合拍。《汉书》是东汉时作的，说不定这件材料已给新室增改过了。

第三，王氏既为土德，汉氏自必改为火德以合于相生的次序。“汉高祖皇帝伐秦继周”，不言继秦。以及“赤帝子断蛇著符”诸说就出现了，“赤帝行玺邦传予黄帝”的金策书也由天上送下来了。汉为火德，在王莽前已有此倾向，例如甘忠可所倡之汉再受命说是托于“赤精子谶”的。但若没有王莽的一番彻底的改造，则必不能成为确定的事实。

我们根据以上之说，可以画出一个简单的“汉、新对当图”，

以申明这二代的世系，世系的代次，及其五德历数的由来，藉作本章的结束：



这篇文字，开头写时并不希望写得很多，因为在我的意想中以为这个题目下的事情是可以一说就明白的。哪知写下去时，愈写愈觉得里边的情形复杂；一件材料，如不作多方面的说明，即不能得到真实的了解，而要作多方面的说明时，便不得不费了很大的气力用很多的文字去写。要不是杨振声先生屡次催我，并派人来钞，逼得我不能不写，在短时间之内我是写不成的了。我非常感激杨先生的好意，使得我能把这个问题彻底研究一下。

但是，写到这一章，在全文中只占得一半，而在我的时间方面，在《清华学报》的出版方面，都不能允许我再写下去了。我只得暂止于此。剩下的一半，当慢慢地做去。

现在先把悬拟的目录发表如下：

二五　汉再受命说的复活

二六　光武帝的受命及其改制

二七　公孙述的受命

二八　谶纬的发生时代

二九　谶纬中的五帝说

三〇 谶纬中的感生说
三一 谶纬中的受命说
三二 谶纬中的符瑞说
三三 袁术的受命
三四 魏、蜀、吴三国的受命与改制
三五 东汉一代的三皇五帝说
三六 少昊插入五帝系统的大成功
三七 明堂制度的演变
三八 《左传》中的社稷五祀
三九 《月令》中的五帝五神
四〇 《淮南子》中的五帝五神
四一 《海外经》中的四神
四二 《洪范·五行传》中的五帝五神
四三 王莽在长安所立的神祠
四四 光武帝在洛阳所立的神祠
四五 五德终始说的余波
四六 五德终始说的年表
四七 历来批评五德终始说者的见解
四八 自序

本期中发表的文字及这个目录，都请读者们严格地批评。这是中国历史上的一个很大的问题，必不是我一个人用了几个月的力量所能研究完成的。

又，这期发表的文字不能称为上篇，因为自第七章"《世经》的出现"起，必须到三十六章"少昊插入五帝系统的大成功"止，始可告一段落。将来全文告成，当为重定次第，以原始的五德说为上篇；如三统说亦加入，则以五德说为上篇之上，

三统说为上篇之下。刘歆改定的五德说为中篇之上，五帝五神为中篇之下；年表等为下篇。

又本篇初着手时原拟写得简单些，故对于“五行说的来源”一个大问题未作详细的探讨，近来日本学者关于此问题研究甚详，亦未采录。将来得暇，当改作。

十九年五月十日，颉刚记。

原载一九三〇，六，《清华学报》第六卷第一期；收入《古史辨》第五册时重加修改，其后作者又在自藏本上作了校订，均据以改正。

跋　钱穆《评〈五德终始说下的政治和历史〉》

钱宾四先生写好这篇文字，承他的厚意，先送给我读，至感。他在这篇文中劝我研究古史不要引用今文家的学说，意思自然很好，但我对于清代的今文家的话，并非无条件的信仰，也不是相信他们所谓的微言大义，乃是相信他们的历史考证。他们的历史考证，固然有些地方受了家派的束缚，流于牵强武断，但他们揭发西汉末年一段骗案，这是不错的。孔壁发得古文经传，为什么《史记》没有而《汉书》有？为什么起初甚少而后来逐渐增多？《春秋左氏传》是孔子时就有的，为什么《汉书》里说刘歆“引《传》文以解《经》，转相发明，由是章句义理备焉”？汉高祖为赤帝子，旗章尚赤，为什么西汉人只争汉为水德或土德，而直到刘向父子始“以为帝出于《震》，故包羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始，自神农、黄帝下历唐、虞、三代而汉得火”？宇宙间的种种事物，

有渐变，也有突变。古史的传说和古文籍的本子当然也不能例外。我们只要看《王莽传》中所说的“征天下通一艺……及有《逸礼》、《古书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、《月令》、《史篇》文字，通知其意者，皆诣公车，……至者前后千数，皆令记说廷中，将令正乖谬，壹异说云”，便可明白西汉末年的学术所以突变的原因。刘歆一个人，年寿有限，精力有限，要他伪造许多书自然不可能，但这个古文学运动是他于校书后开始提倡的，见本传。是他于当权后竭力推行的，见《王莽传》。这是极明显的事实。在这个利禄诱引之下，自然收得许多党徒，造成一种新风气，自然他们所目为乖谬的都得正，所目为异说的都得壹，而学术于是乎大变。所以刘歆虽不是三头六臂的神人，但他确是改变学术的领袖，这个改变的责任终究应归他担负。清代今文家在这一方面，议论虽有些流于苛刻，而大体自是不误。

去年接于鹤年先生来信，嘱我研究古史不必再走经学家的老路，劝勉之意与宾四先生相同，我一样地感谢。我现在敢向两先生说，我决不想做今文家，不但不想做，而且凡是今文家自己所建立的学说我一样地要把它打破。只是西汉末的一幕今古文之争，我们必得弄清楚，否则不但上古史和古文籍受其纠缠而弄不清楚，即研究哲学史和文学史的也要被它连累而弄不清楚了。这种难关是逃避不了的。清代今文学家的工作既没有完了，我们现在何妨起来继续讨论呢！我以为我们现在正当各认其是，向前走去，看讨论了多少年之后得到什么样的结论。

关于清代今文学家攻击汉代古文学家的最精当的议论，我久有心把它理出一个头绪来；只是困于人事，尚未动笔。今

年暑假中如有些空闲，当写出请教，并使大家知道我们研究古史所以不能不采取他们考订文籍的学说的理由。

宾四先生在这篇文里提出三点，(一)五帝之传说，(二)五行相胜及五行相生，(三)汉为火德及尧后。他所提出的问题有许多早就预备在《五德终始说下的政治和历史》的下半篇中讨论的。见本文末的目录预告。惟因将作远行，倚装匆匆，无暇详答，为歉。今略将鄙见陈述于左：

战国书里的许多古帝王，除了伏羲、神农之外尚有人，如《庄子·胠箧篇》中即有十余个。但这种是否联成一个系统，像后来的《路史》一般，实有疑问。如果当年的传说已有《路史》式的排列，则驺衍的五德终始早可循环了许多次，何至连一次的终始尚凑不满呢？

宾四先生举出《春秋繁露》之文，谓"五帝顺数五而相复"及"以神农为赤帝"即是五行相生的帝系说，固甚巧合。但不幸董仲舒所说"以神农为赤帝"的乃是汤。他说，"汤受命而王，应天变夏作殷号，时正白统，亲夏，故虞"，可见他以虞、夏、殷为殷代的三王。他又说，"绌唐谓之帝尧，以神农为赤帝"，可见他以神农至帝尧为殷代的五帝。自神农至帝尧，据《五帝德》及《帝系姓》，中间三人是黄帝、颛顼、帝喾，如何容得下五行相生的系统中的少皞？若依《月令》之说，在黄帝、颛顼间插入少皞，则汤受命而王时，便应"以轩辕为赤帝，推神农以为九皇"了。这对不对呢？

把方位配五行颜色之说，如在战国时早已盛行，则秦的上帝就不应缺黑帝。至秦居西方，自以为主少皞之神，祠白帝，固与方位说一致，但这话靠得住吗？照今本《封禅书》所说，秦祀青帝的为密畤，祀黄帝的为上畤，祀炎帝的为下畤，

祀白帝的却有西畤、鄜畤、畦畤三处；到汉高祖入关，添了一个祀黑帝的北畤。是秦地的上帝畤，在秦时有六，在汉时有七。何以《封禅书》中又说"秦并天下，……唯雍四畤上帝为尊"，秦只有四畤而没有六畤呢？何以《封禅书》中又说文帝时"有司议增雍五畤车各一乘"，"黄龙见成纪……文帝始郊见雍五畤祠"，又说武帝时"郊雍，获一角兽，若麟然，……于是以荐五畤"，汉只有五畤而没有七畤呢？秦当有六而减为四，汉当有七而减为五，再有两个到了哪里去了？这两个又是什么畤呢？这个问题的解决，《汉书·郊祀志》早已告与我们，它说，成帝时，匡衡奏道，"雍、鄜、密上下畤本秦侯各以其意所立，……及北畤未定时所立"，可见那时人只数祀白帝的鄜畤，祀青帝的密畤，祀黄帝的上畤，祀炎帝的下畤，以及后来加入的祀黑帝的北畤，而不数祀白帝的西畤和畦畤。西畤是什么呢？今本《封禅书》说是秦襄公因居西陲而作的。畦畤是什么呢？今本《封禅书》说是秦献公因得金瑞而作的。居西陲，得金瑞，祠白帝，这确实是把五方配合五行和五色的把戏。这样适合汉人胃口的东西，为什么独独不为汉人所关注呢？因为秦为金德的事情这样蹊跷，它和汉为火德的事情同样的蹊跷，所以我敢说"赤帝子斩白帝子"的传说是后起的。至这说起于何人，我在本文中尚存疑，并未断定刘歆，因为他是主张汉为火德，秦为闰水的，与这一说的一半不合。自此文发表后，我才觉得这一说应是东汉初出现的。赤帝子斩白帝子，即是光武帝灭公孙述的反映。因为公孙述居西方而自号白帝，所以以前居西方而称帝的秦也要主少皞，得金瑞了。因为中兴而受《赤伏符》的光武帝是赤帝子，所以创业而为尧后的汉高祖也应当是赤帝子了。在

东汉初年崇信谶纬神道设教的当儿，造出一个斩蛇的故事以作宣传天命的凭借，是很可能的。《史记》内也尽有东汉的材料，如《秦始皇本纪》之录孝明皇帝文，《司马相如传》之录班固赞都是。所以这一个斩蛇的故事，两汉之间的两个刘秀各应当负一半的责任。

宾四先生又录出我文，说我有秦为木德的排列。这只因此文写到此处，已以相生说排帝系，而少皞一名尚未出现，故不得不这样写。在这上，更可见少皞一代出现之晚，加入之难。如果连少皞也加入，秦就要成火德了。闰水之说，非得已也。我又很疑太皞、少皞即是太阳、少阳之义，只是方位之名而非人名，容续考。

数小时后我就起程了，一切待还来时再谈。

顾颉刚。二十，四，三。

顾先生的跋文里，提出两个较重要的论点，容我乘便加一简单的附注。(一) 秦祠白帝有三畤，我不认为伪，有详说见近著《周官著作年代考》，容后续布。(二) 少皞插入终始五德，我文中并不说在董仲舒时，只说在刘歆前，跋文只说董仲舒时还未插入少皞，于我说并无碍。(钱穆)

颉刚案：钱先生在《周官著作时代考》《燕京学报》第十一期。中，论秦祠白帝有三畤，首证古无五方帝，续申之云：

春秋时，鲁国曾僭行郊天之礼。然鲁国当时似乎只是郊祀上帝，并不曾祀五帝，也并非在五帝里祀了任何一帝。鲁国如此，秦国亦然。我想秦襄公当时，亦只是僭行郊礼而祀

上帝，和鲁国一般。所以《史记》又说："太史公读《秦记》，以为秦杂戎翟之俗，作西畤，用事上帝，僭端见矣。位在藩臣而胪于郊祀，君子惧焉。"明白说他是用事上帝，胪于郊祀。可见秦襄公西畤所祀也只是当时惟一的上帝。而《史记》又说其"居西垂，自以为主少皞之神，作西畤，祠白帝"，这是以后人东方青帝西方白帝的观念来追写前代的史迹。其实前人只知道祭的是上帝，并没有说祭的是五帝中的白帝。秦文公鄜畤所祀，也和襄公一例。所以史敦说："此上帝之征，君其祠之。"其为祀上帝明甚。且文公因梦黄蛇而作郊祀，若依后世五德符瑞之说，梦黄蛇应该祀黄帝。正缘当时尚无此等见解，故史敦只说是上帝之征。而《史记》粗心，也为他下了"祀白帝"一语。秦宣公渭南密畤，秦灵公吴阳上下畤，依例类推，尽只是祀上帝，并不是祀青帝和黄帝、炎帝。

大抵五方色帝之说，起于战国晚世。及秦帝而燕、齐之方士奏其说。始皇采用之，遂祀五帝。因以前鄜畤之旧祀白帝；因以前密畤之旧祀青帝；因以前吴阳上下畤分祀炎帝、黄帝。四畤皆是旧有，而所祀遂为青、黄、赤、白四帝，与以前只祀上帝者不同。秦人何以只祀青、黄、赤、白四帝而独缺黑帝，这一层殊难解说。何焯以为是"秦自以水德当其一"，此说较有理，现在也更无别说可考。然而即此可见秦人始祀五帝，本也只有四个。至于西畤、畦畤，在秦人当时本只是祀上帝，而汉人则自高祖入关，因雍四畤增北畤黑帝，足成五帝祀之后，一时只知有五方色帝，不复知有原先的上帝。所以误认雍四畤所祀在先即是分祀青、黄、赤、白四帝；而于西畤、畦畤两处，却把秦人处西垂，主少皞之神的观念，强说他所祀的是白帝。比如说鲁处东方，主太皞之神，其春秋

时僭行郊礼，所祀乃是青帝，岂不大误？雍四畤是鄜畤，密畤，吴阳上、下畤四个。据《〈史记·秦本纪〉正义》引《括地志》。西畤、畦畤，不在其列。《〈史记·封禅书〉索隐》误入畦畤，出鄜畤，不可信。

原载一九三一年四月二十日《大公报·文学副刊》第一七一期，又收入《古史辨》第五册。

附　钱穆：评顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》

顾颉刚先生屡次要我批评他的近著《五德终始说下的政治和历史》，为我在他那文以前，曾有一篇《刘向歆王莽年谱》，载《燕京学报》第七期。和他的议论正好相反，我读了他的文章，自应有一些异同的见解。只为久久无暇，未能着笔，最近始草此篇，以答顾先生之雅意。惟此问题牵涉极广，顾先生原文篇幅甚长，兹所评说只及大体，简率处请顾先生及读者原谅。

曾记梁任公在《清代学术概论》里有一番话，大意是说，手边无其书，不能直引。清代一代学术，以复古为解放；最后到今文学家上复西汉之古来解放东汉郑、许之学，譬如高山下石，不达不止，为学术思想上必有之一境。其说良是。惟尚不免自站在今文学家一面，专为清代学术立说，其实所谓以复古为解放者，至于晚清今文学派，尚未达到最后之一境。自今以往，正该复先秦七国之古来解放西汉，再复东周春秋之古来解放七国，复西周之古来解放东周，复殷商之古来解放西周，复虞夏之古来解放殷商，溯源寻根，把中国从来的文化学术思想从头整理一过，给与一种较为新鲜而近真的认识，对

于将来新文化新思想的发展上定有极大的帮助。而且这种趋势，正如梁氏所谓高山下石，不达不止；若从西汉以上一段古史，还是浑混模糊，缴绕不清，无论其是喜新或笃旧的学者，总觉是一件不痛快而急待解决的事。我想整理古代文化学术思想，虽则文献无征，有许多困难存在，而或者还认为是不急之务，然而在此学术思想新旧交替剧变的时代，又恰承着清儒那种以复古为解放的未竟之余波，让一辈合宜做古史考辨的学者，粗枝大叶地，先整理出一个中国古代文化学术思想的较近真的面相来，为此后新文化萌茁生机的一个旁助，实是件至要的事。而或者因种种缘力，在最近五十年百年之间能达到此种期望，也未可知。

顾先生的《古史辨》，不用说是一个应着上述的趋势和需要而产生的可宝贵的新芽。在他刊行《古史辨》第一第二两集里，便可看出近时一辈学者对此问题的兴趣和肯出力讨论的情形；至于顾先生自己的见解，有胡适之先生一段话说来最清楚。《古史讨论的读后感》，见收《古史辨》第一集。他说：

> 顾先生的层累地造成的古史观的见解，真是今日史学界一大贡献。顾先生自己说："层累地造成的古史有三个意思：（一）可以说明时代愈后，传说的古史期愈长。（二）可以说明时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大。（三）我们在这里，即不能知道某一件事的真确状况，也可以知道某一件事在传说中的最早状况。"这三层意思，都是治古史的重要工具。顾先生这个见解，我想叫他剥皮主义，这个见解起于崔述。崔述剥古史的皮，仅剥到"经"为止，还不算彻底；顾先生还要进一步，不但剥的更深，并且还要研究那一层一层的皮是怎样地堆砌起来

的。他说："我们看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重。凡是一件史事，应看他最先是怎样，以后逐步的变迁是怎样。"这种见解，重在每一种传说的经历和演进，这是用历史演进的见解来观察历史上的传说，这是顾先生这次讨论古史的根本见解，也就是他的根本方法。

胡先生的说话如此。我对这个见解和方法，也抱着相当的赞同。不过在此并不想批评这个见解和方法之是非，及其使用的际限，我只预备根据胡先生这一番话来认辨顾先生的《古史辨》和晚清今文学的异同。

上面已说过，《古史辨》也是一种以复古为解放的运动，沿袭清代今文学的趋势而来，可是其间也确有几许相异。当乾、嘉考证学发展到最高潮的时候，盛极而衰，接着就发现很多反抗的思想，尤著的像章实斋、方植之之类，而名物训诂的疆土也已垦辟垂尽，于是有一部分人变而考论《公羊》之所谓微言大义，又值外患逼来，变法改制之说兴，遂成晚清之所谓今文学。今文学的完成，一面承袭着乾、嘉经学的旧观念，要保持孔子和经籍的尊严，一面采纳了一辈反对派的见解，略于名物训诂之琐碎考据，而注重到大义的会通，一面又受了敌国外患的逼凌，急图变法维新，却把旧的经学来勉强装点门面。今文学是如此般完成的。至于顾先生的《古史辨》，所处时代已和晚清的今文学家不同，他一面接受西洋新文化的刺戟，要回头来辨认本国旧文化的真相，而为一种寻根究源之追讨，一面又采取了近代西洋史学界上种种新起的科学的见解和方法，来整理本国的旧史料，自然和晚清的今文学未可一概而论。即如胡适之先生所指顾先生讨论古史里那个根本的见解和方法，是重在传说的经历和演进，而康

有为一辈人所主张的今文学，却说是孔子托古改制，六经为《儒家》伪造，此后又经刘歆、王莽一番伪造，而成所谓新学伪经。伪造与传说，其间究是两样。传说是演进生长的，而伪造却可以一气呵成，一手创立。传说是社会上共同的有意无意——而无意为多——的一种演进生长，而伪造却专是一人或一派人的特意制造。传说是自然的，而伪造是人为的。传说是连续的，而伪造是改换的。传说渐变，而伪造突异。我们把顾先生的传说演进的见解，和康有为孔子改制新学伪经等说法两两比较，似觉康氏之说有些粗糙武断，不合情理，不如传说演进的说法较近实际。而且胡适之先生还说：崔述的古史剥皮，仅剥到"经"为止，还不彻底，而今文学家却在"经"的里面，牢牢守着今文古文的一重关界，较之崔述之不彻底，只有增，没有减。顾先生的古史剥皮，比崔述还要深进一步，决不肯再受今文学那重关界的阻碍，自无待言。

不过顾先生传说演进的古史观，一时新起，自不免有几许罅漏，自不免要招几许怀疑和批评。顾先生在此上，对晚清今文学家那种辨伪疑古的态度和精神，自不免要引为知己同调。所以《古史辨》和今文学，虽则尽不妨分为两事，而在一般的见解，常认其为一流，而顾先生也时时不免根据今文学派的态度和议论来为自己的古史观张目。这一点，似乎在《古史辨》发展的途程上，要横添许多无谓的不必的迂回和歧迷。

《五德终始说下的政治和历史》那篇论文，便是一个例子。无论政治和学说，在我看来，从汉武到王莽，从董仲舒到刘歆，也只是一线的演进和生长，而今文学家见解，则认为其间定有一番盛大的伪造和突异的改换。顾先生那篇文里，蒙其采纳我《刘向歆王莽年谱》里不少的取材和意见，而同时

顾先生和今文学家同样主张歆、莽一切的作伪。下面想就顾先生原文，略略提出几点商榷，敬请教于顾先生，及当代注意此问题的学者。

一、五帝之传说

五帝的传说确是发生在战国晚期，然而当时关于五帝传说似乎没有公认的一致。至于邹衍的五德终始之运，当时好像本没有把五帝按德分配，这一层顾先生已说过。《淮南子·齐俗训》也可为顾先生说作证。而同时另有一种像如淳所谓"五行相次转用事，随方面为服"的五帝说，为《吕览·十二纪》及《月令》所载，并不与五德终始相同。邹衍书本有两种，如淳此注指《主运》，不指《终始》，原文将如淳《主运》注误解《终始》，似误。五德终始，是"五德之次从所不胜"的，所以说"虞土，夏木，殷金，周火"。见《淮南·齐俗训》高诱《注》。而"五行相次转用事随方面为服"，是东方木，南方火，中央土，西方金，北方水，春夏秋冬相次用事的，如《吕纪》、《月令》及《淮南·天文训》及魏相奏议所说。照次序排列，五行始木，而火，而土，而金，而水，恰恰是五行相生，与终始的相胜说正属相反。而且一年的春夏秋冬，天子所服，应该随时不同，也和终始的虞土尚黄，夏木尚青，殷金尚白，周火尚赤全异。一说注重在时月的政令，而一说则注重在帝德的运移，两说本不同。顾先生原文，好似只着眼在五德终始一派，没有理会另一派的所谓"五行相次转用事"。顾先生虽说：

> 《吕氏春秋·十二纪》及《淮南子》《时则训》、《天文训》，俱有另一种五帝系统，但此系统决不能出现于秦及汉初。下有详辨，兹故缺之。附表注二。

但在顾先生的详辨未及发表以前，我们只觉顾先生是先否认了上面的《吕览》、《淮南》，才兴起下面的辨论。故如少皞在“五行相次转用事”说的诸家里早有，而顾先生认其为刘歆伪造，因而不信“五行相次转用事”说的诸家。

《史记·三代世表》说：“余读谍记，黄帝以来皆有年数，稽其历谱谍终始五德之传，古文咸不同，乖异。”可征史公所见先秦古文论终始五德之传，也已咸不同乖异，非止一说了。在史公的《五帝本纪》里写定了黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜五人，不能说以前没有其他与此不同的传说。最难说的是《国语》里也有少昊。今文学家既说刘歆割裂《国语》伪造《春秋左氏传》，顾先生又说“《国语》里的少昊，也是刘歆伪羼”，刘歆何不羼诸《左传》，偏又羼入割裂所余之《国语》，此层极难说明。今文学家遇到要证成刘歆作伪而难说明处，则谓此乃刘歆之巧，或遇过分矛盾不像作伪处，便说是刘歆之疏或拙，恐不能据此以为定谳。

以上是说邹衍的五德终始并不分列五帝，而除《史记·五帝本纪》外，不能断定更没有他种五帝的说法，继此我们也不能说在邹衍以前的古史传说没有题过黄帝以上。

顾先生的《〈世经〉前古史系统》只从《史记·邹衍传》叙起，他根据《史记》定一邹衍之世所共术及邹衍自造的古史系统如下：

邹衍所造 ‖ 学者共术

天地未生——→天地剖判——→黄帝——→夏——→商——→周

其实《史记》所谓“先序今以上至黄帝，学者所共术”，是史公语，非邹衍语，黄帝为学者所共术，只是史公加注的他自己的见解，不能据此断定在邹衍以前没有黄帝上面的种种古

史传说。荀子是邹衍前的人，早已说五帝，又说太皞、燧人，《正论篇》。说伏羲，《成相篇》。孟子更在前，有为神农之言的许行；《秦策》苏秦说秦惠王，亦称神农在黄帝前；庄子的《人间世》、《大宗师》也都说到伏羲，《应帝王》说泰氏，成玄英谓即太皞，这些都在《内篇》七篇里，也不在邹衍之后。原文于此诸条均未引及。至于《赵策》引宓羲、神农、黄帝、尧、舜，原文已见。所以说邹衍以前古史传说只至黄帝为止，也恐未必。

二、五行相胜及五行相生

《宋书·符瑞志》说："五德递王，有二家之说，邹衍以相胜立体，刘向以相生为义。"其实五行相生，是上举"五行相次转用事"的说法，他们本只说时月政令，并不是说五德递王；用五行相生来配搭上五德递王的，在董仲舒的《春秋繁露》里有过，以前有否不可考。《春秋繁露》第五十八为《五行相胜》，第五十九即为《五行相生》。《五行相生篇》里说：东方木，南方火，中央土，西方金，北方水，天地之气，判为四时，列为五行，这些话是承《吕览》、《淮南》而来的，便是"五行相次转用事"的说法。而《三代改制质文篇》里则把相生相胜两说一并采用。他说：

> 王者改制作科，当十二色，历各法其正色，逆数三而复。绌三之前曰五帝，帝迭首一色，顺数五而相复。逆数三而复者，如黑统之前为赤统，赤统之前为白统，白统之前仍为黑统，黑赤白共三统，黑属水，白属金，赤属火，水克火，火克金，是逆数相胜的。

至于顺数五而复，则如赤帝神农之后为黄帝，赤帝属火，黄帝属土，火生土，是相生的。可征《时则》、《月令》的相

生说，和五德帝运的相胜说，在董仲舒的书里是混并为一的了。董仲舒的三统说在“行夏之时”的需要里造成，顾先生已明白指出，然而三统说从周后一代上推至周，更由周上推至商，还恰恰合于五行相胜的次序，而从商上推至夏，便已不合，为这上不得不使主张三统说的人别寻其他的说法，而且黄帝土德，似乎已是固定的事，难于改动，因此主张三统说的人，不得不旁采“五行相次转用事”说里的五行相生来弥缝其阙，因此要分为三王五帝，说逆数三而复，绌三为五，五数顺而复了。这一来早已把《时则》、《月令》一派的五行相生和帝德运移的相胜说羼合，全不是五德终始本来的旧观了。

据上所说，五行相生的排列法，在董仲舒的书里早已采用，不俟到刘向，更何论于刘歆、王莽。

五行始木的议论，在《繁露》的《五行始末》、《五行对》、《五行之义》几篇里也屡次提到。五德终始说从土数起，而《吕纪》、《淮南》的《时则》、《月令》则从木数起。《洪范》五行，一水，二火，三木，四金，五土，又自不同。董钟舒书里讲五行，无宁说是《吕览》、《淮南》一路的气味多些。五德终始说的改造，似乎不用到刘歆时才发动。

三、汉为火德及尧后

汉初尚赤一层，顾先生疑为刘歆伪造。其实《淮阴侯列传》“拔赵帜立汉赤帜”一语，是汉初旗章尚赤之的证，不能说这是刘歆伪造的本领强，所以在“拔赵帜立汉帜”一语里，又偷偷暗加了一赤字。本来把方位配五行颜色之说，在战国时早已盛行，所以秦襄公自以居西陲而祠白帝，汉高祖起兵，自称赤帝子杀白帝子，民间只知秦在西方是白帝子，楚在南

方是赤帝子，不知道朝廷礼制早是改尚水德。顾先生因疑汉初尚赤是刘歆伪造，遂疑及《秦本纪》、《十二诸侯年表》、《六国表》、《封禅书》秦祠白帝的话，全是作伪插入。若果如此，《史记》各处秦祠白帝的话，全是刘歆插入，何以造全史五德终始表的定本，又定秦为闰水，这又是自造矛盾。刘歆在《淮阴侯列传》里的伪造太精密，而在《秦本纪》、《十二诸侯年表》、《六国表》、《封禅书》里的伪造，不免又太拙劣罢？正为今文学家先存一个刘歆伪造的主观见解，一见刘歆主张汉应火德，便疑心到汉初尚赤是刘歆的伪造，再推论到秦人初祠白帝也是刘歆伪造了；又见刘歆说五帝有少昊，便疑心到凡说到少昊的书尽是刘歆伪造，便从此推及《左传》、《国语》、《吕览》、《淮南》、《史记》全靠不住了。今文学家本承着乾、嘉正统经学而来，他们要讲家法，他们要上复汉经师专门名家的风气，他们因此摆脱不了门户之见，也尚不失为经学家一种本色，至于顾先生治古史，却不当再走上这条路。

现在综括说来，汉廷五德服色之议，前后凡四变：汉初尚赤，只是仓猝起事，承用民间南方赤帝西方白帝的传说。东阳少年的异军苍头特起，便是要另组织东方苍色军，不和南方赤色军合作。到后正位称帝，因“天下初定，方纲纪大基”，未遑改制，实在也因没有相当的学者来干这麻烦的事，故袭秦正朔服色而主水德。这是一变。至汉武帝太初改历，用夏正建寅，而服尚黄，主土德，因为秦为水德，土克水，汉承秦后，用五行相胜之说自应尚黄。这是再变。然而从此以后，又有一辈学者出来主张汉为火德的，直到王莽篡汉，自居土德，火生土已改用了五行相生说，是为三变。前后共成四变。何以汉武以后一辈学者又要翻新说汉为火德呢？这里也有一种原因。

上面说过，董仲舒“绌三为五，五数顺而复”的学说，把五帝编配入五德，而又改用了相生说，早和本来的五德终始不同。《史记·五帝本纪》断自黄帝，恐也多少受董钟舒的影响。黄帝之前为神农，便是董仲舒自周起算，上推为九皇的。照五行相生顺数，黄帝土德，其前神农，火生土，神农自该属火德，故说以神农为赤帝。《史记·五帝纪》里的炎帝，明是董子《繁露》里的赤帝，顾先生却把炎帝和神农分开，说神农是黄帝以前的天子，而炎帝大约是当时诸侯中的一个。然而若是诸侯中的一个，便不该称炎帝。顾先生的辨论本于崔述，《上古考信录》谓：“要之自司马迁以前，未有言炎帝之为神农者，而自刘歆以后始有之。”顾先生说：“这是一个理直气壮的驳诘，可惜不能起刘歆于地下而问之。”炎帝是否神农，我们暂勿详论，然我们不能不怀疑炎帝之即赤帝，秦祠白帝、青帝、黄帝、炎帝而独缺一黑帝，似乎炎帝准即是赤帝了。而以神农为赤帝，董仲舒《春秋繁露》早先司马迁言之。在炎帝决非赤帝的论证未确立以前，崔述的驳诘，刘歆暂可勿负其责。

这是旁枝，再及正文。董仲舒于五帝转移，早采取五行相生之说，而三王循环，仍主逆数，只因为迁就子丑寅三正，主张汉该行夏时之故，上面也说及。一到太初改历以后，历法的争议既决，对五行转移的系统上，无所用其顺逆两数之并行，所以一辈学者自然而然地走上采取一致顺数的路了。因为董仲舒的书里，也早已似偏向于五行相生的顺数一边，上面也说过。既然采取五行相生顺数的一边，《吕览》、《淮南》之说自当为一辈学者所引据，而伏羲、少皞自然要加入古史系统里来。《汉书·郊祀志》说：“刘向父子以为帝出于震，故包羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始，自神农、黄帝

下历唐、虞、三代而汉得火。”荀悦《汉纪》也说：“刘向父子推五行之运，以子承母，始自伏羲，迄于汉，宜为火德。”这是一致采取相生顺数的主张。五行始木，从《吕览》、《淮南》到董仲舒，是一路的；至于汉为火德，当时甘忠可、谷永一辈人似都这样说。谷永的奏议有云：“彗星土精所生，兵乱作矣。”五行相生，火生土，彗星土精，正是代汉而起之象，故谷永推为兵乱作，可证谷永推五行也主相生说。据此在当时据五行相生说而定汉属火德的，决不止刘向、歆父子一家私议，更不是刘歆一人伪造。

此外还有汉为尧后之说，昭帝时，眭弘上书明说“汉为尧后，有传国之运”。汉是否尧后，自为另一问题，然在昭帝时已有此说，决非以后刘歆伪造，也可断然无疑了。总述上论：

1. 五德转移改取相生说，不取相胜说，远在刘向前。

2. 重新主张汉为火德说，在刘向同时稍前。

3. 汉为尧后说，也起刘向前。

而五行相生取诸《吕览》、《淮南》一派。即取《吕览》、《淮南》，自可有伏羲、少皞。现在为之排列如下式：

木（伏羲）	火（神农）	土（黄帝）	金（少昊）	水（颛顼）
（帝喾）	（尧）	（舜）	（夏）	（商）
（周）	（汉）			

可见承认上三点，则少昊插入五帝里已是必然的了。至于汉人不认秦承周而汉承秦，所以秦人不能占一德位，这也是董仲舒以下几乎可说是公认的理论。何以今文学家定要说刘向云云尽是刘歆假托，而把刘向以前的一切证据一概抹杀，要归纳成刘歆一人的罪状呢？遵守今文家法的人如此说，考辨古史真相的为何也要随着如此说呢？

顾先生也说，汉为赤帝子，在新的五德终始系统里，应当如此，因为

伏羲木 神农火 黄帝土 颛顼金 帝喾水 尧木 舜火 夏土 商金 周水 秦木 汉自当为火

这也恐错了。秦为木德，汉人绝少说及，并且和汉为尧后一说不能贯通。

以上推论，只说明少昊插入五德终始里决不是到刘歆时无端伪造出来，不过在刘歆手里才正式大规模地写定一遍，正如《史记》的《五帝本纪》，也只是到司马迁手里把以前传说正式像模像样地写定一遍，却不能说这全是司马迁伪造。

现在再综述上陈意见：

1. 五帝传说虽出战国晚期，然邹衍以前，古史上的传说早有远在黄帝以前的，不能说黄帝前的古史传说尽出衍后。

2. 邹衍五德终始与《吕览》、《月令》等所说五行相次用事并不同，不能并为一谈。

3. 黄帝以下的古帝传统，先秦古文颇有乖异，不能即据《史记》一家否认其他的传说。

4. 秦襄公祠白帝，汉高祖称赤帝子，乃据五方色帝的传说，与始终五德说无涉。

5. 秦尚水德，汉尚土德，始是根据五德终始以相胜为受的说法。

6. 董仲舒《春秋繁露》里并采五行相胜相生两说，而五帝分配五德，早取相生说，已与五德终始说不同。

7. 太初改历后，学者多趋向改用五行相生说的一边，乃承董仲舒而来，并非刘向创始。

8. 五行相生说自《吕览》、《淮南》五方色帝而来，本有

少皞，并非刘歆在后横添。

9. 以汉为尧后，为火德，及主五行相生三说互推，知少昊加入古史系统决不俟刘歆始，刘歆只把当时已有的传说和意见加以写定。或可说加以利用。

10. 刘歆、王莽一切说法皆有沿袭，并非无端伪造。

若根据上列见解，顾先生原文所引各种史料及疑点，均可用历史演进的原则和传说的流变来加以说明，不必用今文家说把大规模的作伪及急剧的改换来归罪于刘歆一人。

临了让我引一节顾先生自己的说话作结。顾先生在《古史辨》第二集的自序里说：

> 我承认我的工作是清代学者把今古文问题讨论了百余年后所应有的工作，就是说，我们现在的工作应比清代的今文家更进一步。从前叶德辉说："有汉学之攘宋，必有西汉之攘东汉，吾恐异日必更有以战国诸子之学攘西汉者矣。"我真想拿战国之学来打破西汉之学，还拿了战国以前的材料来打破战国之学，攻进这最后两道防线，完成清代学者所未完之工。

这一篇简率的批评，并不想为刘歆、王莽做辨护，更不想为东汉古文学燃死灰，也只想比西汉的今文家更进一步，本着战国之学来打破西汉之学，其实还是晚清今文家的西汉之学。也只想为顾先生助攻那西汉今文学家的一道防线，其实还是晚清今文学家的防线。好让《古史辨》的胜利再展进一程。至于顾先生原文几许积极的贡献，本篇不想再逐一的称誉。

原载一九三一，四，十三《大公报·文学副刊》
第一七〇期，又收入《古史辨》第五册。

昆仑传说和羌戎文化

一、引　　言

要写一部《中国民族史》是不容易的。中国的民族由许多大小种族混合而成，这是无疑的事；可是这许多原始的种族当初生长何地，移植何地，如何创造自己的文化，如何吸收他方的文化，又如何与远近诸种族交通联系而建立一个大民族，历史书上空白太多，或者除了一个种族名之外其他全是空白。我们对着这些空白只有叹气，恨古人不该这般不爱惜史料，让他大量的澌灭。但叹气是无用的，我们该得尽力寻觅。寻觅的方法有两种：一是用考古学的方法到地底下去找；一是用历史学的方法，从许多零断的文字记载中，拼拼凑凑来看出一点的迹象，试作系统的说明。这都是极辛苦的工作，我们为了完成这重大的任务是不得不做的。

自从殷虚经过大规模的发掘，我们对于商代文化，即中国东部文化，已有了一个大体的认识。至于中国西部文化，也曾有瑞典安特生（J. G. Andersson）在中国地质调查所工作

时发现的仰韶型陶器；这遗址广布于甘肃、青海境内。拿来和苏俄西南的脱里波留（TriPolije）及苏联土耳其斯坦的安诺（Anau）所发现的古陶器一比较，如出一型，使我们不自禁地想象到当时东西交通路线的广远，知道“张骞凿空”这句话是靠不住的了。在我们的历史里，讲西北诸种族的，《史记》有《大宛传》，《汉书》有《西域传》，《后汉书》有《西羌传》，似乎也不难窥测其崖略；但这些书里所记载的时代太近或只说汉代，或兼数周、秦，总不过两千多年，上距彩陶文化的时代还有迈长的一段路程。在这些史书之外，不是没有材料，只是太零碎了，不容易联串起来，有些也不容易看出抉出，因此也就没有人下手钩索。我们对于西北古代史的智识，真可说是非常的贫乏。

一九三四年，我们许多史学界的朋友在北平组织禹贡学会，研究中国民族史和疆域沿革史。我个人是研究古代史的，所以要在古代的民族和疆域的范围里理出一个头绪来，《山海经》、《禹贡》、《职方》、《王会》、《穆天子传》等书成为集中注意的对象。当时曾在《禹贡半月刊》中发表《九州之戎与戎禹》一文，讨论禹和西方民族的关系，把我在《古史辨》第一册中的禹为南方民族传说中的人物的说法自行打破。我觉得，中国正统文化中很多是接受戎文化的，所谓华夏之族也不少由戎族分出，不过其中进握中原政权的已自居为华夏，不肯老实说出他们自己的前面一段历史，而停留在原来地方的则仍称为戎，又苦于文化较低，没有写作的方便。在这样躲躲闪闪的心理和状态之中，使得我们的民族史部门损失了好多宝贵的资料。为了关于这问题的思想略成系统，所以我想进一步对于戎的文化作专题的研究。

一九三七年，日本军队占据了北平，我被迫离开，悲痛地放下学术的工作。那时政府派我到甘肃等省设计教育，我想为帮助西北青年固然该去，为了实现我研究戎文化的计划也是该去，便欣快地接受了这个使命，在河、湟、洮、渭诸流域里走了不少地方，幼年在书本上读到的鸟鼠、积石、西倾诸名山也一一踏到了。那边是蒙、回、藏、土、撒拉诸种人所居，而藏民尤多，藏民，俗称为番子，这个名称是由吐蕃来的；依据史书所记，实即古代的羌族。他们的生产依然是畜牧；他们的政治组织依然是酋长制度。他们和古代羌人不同的地方，只是有了西藏佛教之后，他们的宗教组织是十分严密了。他们用宗教支配着一切生活，生活和宗教打成一片。我感到他们信仰的纯洁诚挚，非常可爱；但也可惜他们太不注重历史，使我们无从得着他们数千年来的人事记载。

我那时由兰州向西南行，迤逦到了西倾山，走了几个月，只有上坡路，没有下坡路，越来越高，到超过了五千公尺时，呼吸也困难了。我才恍然于《禹本纪》所谓“昆仑，其高二千五百里”这句话，正和山东人说的泰山高四十里一样。泰山主峰拔海一五四五公尺，合起华里才两里半多，而谓之四十里者，乃是把上坡的路程都算作了它的高度了。昆仑，我虽没有到，但它的高伟的气象我已可借了这回的旅行而领略。于是我想在研究戎文化之外再作一个昆仑的研究。不过一经注意，材料就苦于太多太乱，而且在抗战期中，常常为了逃避轰炸，生活过分不安宁，说不上干研究工作，只成为心头许下的一个愿望而已。

一九四八年，我又到了西北，在兰州大学任教。因为功课忙，没有远游。其时学校里建造一所高大的房子，象征着

昆仑山，名为昆仑堂。到了奠基的日子，嘱我作一篇文字来纪念。我的文中，以为汉武帝所定的昆仑，河源说既给现代地理学界推翻，于阗南山又不雄峻，所以这个昆仑不过发表他个人的意见，不能当作事实看。真正的昆仑，当定为青海的巴颜喀喇山的主峰噶达素齐老，试看黄河蜓其东南，长江发其西南，柴达木河蟠其东北，舒嘎果勒河注其西北，形势和《山海经》中的昆仑多么相像；何况还有《汉书·地理志》的证据，何况大河坝一带还出产玉石！但这只是一篇抒写感想的短文，不能视为考证的作品。去年到了上海，假寓法华镇，承海光图书馆供给我一切的方便，地方又静谧，适合于构思和写作。附近又有徐家汇天主堂藏书楼及合众图书馆，许多的材料等待我去寻取。在这样的环境中，我再能不工作吗，于是我便回复了十余年前的治学生涯，首先从事于昆仑的研究，用一年的工夫完成了这一篇。尤其高兴的，李得贤君来到上海，帮助我搜集和整理材料，他是青海化隆人，记得那边的历史、地理、语言和风俗特别多，给我以不少的启发，使我不致冥行迷路。还有李唐晏、胡厚宣、王善业、方诗铭、蒋孔阳、王煦华诸君对于我这工作从各方面给以助力，使这文加速完成且达到比较正确的地步。自从做了这回深入的研究之后，我才知道在昆仑传说里即足以表现羌戎文化，要研究羌戎文化时昆仑即是一个主要题材。我怎样的舒畅，为了得着许多朋友的合作，消释了十多年来顿在心头的一团血块！

时代的潮流是不可抗拒的，在什么样的时代里各人就会不期而然地感到什么样的问题。去年武汉大学教授苏雪林女士到上海来。她是《楚辞》研究的专家，积着多年的研究，新

成《昆仑之谜》一册，是《屈赋新探》中的一篇，她拿给我看。里边说昆仑不是中国的山，这山该在阿拉伯半岛的西北；昆仑所出的四水即是《旧约·创世纪》中伊甸园里流出的四水，亦即巴比伦建国处的替格里斯、幼发拉底斯诸河。她说：巴比伦远古传说即谓有一神山曰 Khursag Kurkura，其意犹云“大地唯一之山”，为诸神的聚居地，也即诸神的诞生地。昆仑一名即是 Kurkura 的音译。这个神话分布极广，埃及、希腊、北欧、印度都有类似的说法，可以说全出于巴比伦神话的演化。这个大胆的想象并不开始于她，可是她说的最详确。我的研究固然毂不上证明这假设，但我的论文中许多不能说明的地方，得了这个启发之后却可以说明多少，使我非常的忻幸。我觉得昆仑问题的根源必须有了这个假设方始放得妥贴。我深信她的著作发表之后，得到西方专家的响应和探讨，必可使这个问题彻底解决。所以本篇结尾数章中很多采取她的说法，苏女士的书因印刷困难尚未出版，请恕我先在这里引用了。

在这篇文字发表之后，我将再写一篇《九州四岳说和羌戎文化》。九州和四岳都是《尚书》、《王制》、《周礼》等书里的问题，是十足的中国正统文化，但一经仔细研究，实在都从羌戎区域里发源，及至传进了中原然后大大地扩展的。羌戎的宗教性向来强烈，昆仑是他们的宗教中心，四岳也是他们的宗教中心。这些宗教的仪式传进了中原，于是有“封禅”的大典礼；这些宗教的故事传进了中原，于是有整整齐齐的一大套中国古史。二十余年前，我们研究古史，已知道古史人物即由神话人物转变而来；但这些神话人物从哪里来、终苦于摸索不到边际。现在我们明白了，这是东方人接受的

西方文化，也就是西方的宗教变成了东方的历史。我欣喜我们的研究工作得到了一个结果了！

我敬致极度的感谢于法国巴黎大学汉学研究所，容许我在他们机关的刊物里发表这篇文字，并替我作若干处的订正。本文的插图都由上海亚光舆地学社绘制，一并致谢。我相信，关于地理问题，从前人所以讨论不清楚，就为没有正确的地图可以作讨论的凭借。现在随文插图，没有一些疑滞，讨论的是与不是，自然谁都能彀很快地判断了。

二、三千多年来的羌戎

中国是一个多民族的国家。在夏代以前，亚洲的东大陆上林立着不同种族、政治、社会组织和文化传衍的或有关联或无关联的无数部落，经过了夏、商、周三个大朝的一、二千年来的陶铸和经营，才把统一的“中国”逐步建立了起来，也把“华夏”的民族意识培养成功了。但那时“华夏”的固定疆域实在不大，就以处在晚期的周朝来说，黄河流域只有龙门以下的东边一段归属于它，待黄河流到荥阳之后，中国文化区就接上了济水流域，东到泰山和黄海而止；西边呢，渭水流域大抵西面不度陇山；南面的伊、雒（洛）、淮、泗诸水，北面的汾水和桑乾河，也不过占得一半或一部分；至于淮水以南的江、汉流域，只不过在短时期内隶属过。这可见，由很多的少数民族融合而为一个大民族，实在是一个漫长的历史发展过程，虽以黄河流域大平原之适宜于建立一个大帝国，也不是雄心勃勃和武力强盛的统治者可以凭着他的一古脑儿统治起来的大欲望所能统一起来的。

为什么古代的统一的事业会得这样地缓慢呢？首先是由于当时生产力的低下，华夏族和周围各个少数民族经济、文化上的交往不太密切，其次则是由于各种政治、军事上的干扰，民族融合过程也只能在曲折萦回的羊肠小道上慢慢地发展。各个民族都有她自己的文化，在民族的融合过程中，各民族的文化也随着融合而为一个民族的文化，那就成为中国的正统文化，此后大家也就忘却了追溯它的源头了。这个追溯的责任当然应由历史学者担负着，只是以前的历史学者还想不到这件事，他们把这块丰腴的园地留给我们了。我们现在明白了许多中国文化并不是发生于华夏族的，我们就得转向其他民族中找去。像昆仑山问题，就是其中最显著的一个。

（一）古代所谓华夏族四周的少数民族

古代所谓华夏族四周的少数民族，部类名称分别甚繁。就其荦荦大者而言，则东方为“夷”，南方为“越”，北方为“胡”，西方为“羌”。实际上，在每一个大名之下又决不是一个单纯的种族。例如越，当时有“东越”、“西瓯”、“闽越”、“扬越”、“越裳”、“山越”诸名，或姓为“芈”，或姓为“驺”，或托姓为“姒”，自从长江流域的东头，沿海直到印度支那半岛，都包括在“越”的一名之下。因为部类太多，又总称为“百越”，在没有得着体质人类学家在得着地下的丰富物质材料里作出研究的结论之前，我们决不能判定他们是一族或含有几个种族，而只能在历史材料里尽力推寻其分合的迹象，以提供于人类学家，作为他们研究时的参考。

战国以下的人总喜欢把“夷、蛮、戎、狄”四名分配“东、南、西、北”四方。例如《礼记·王制》里说：

东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。

又如《大戴礼记》的《千乘》说：

东辟之民曰夷，精以侥，……。南辟之民曰蛮，信以朴，……。西辟之民曰戎，劲以刚，……。北辟之民曰狄，肥以戾。……

他们都是把一个名词非常确定地分配为固定的规律，好像绝对没有疑义似的。不过从我们看来，这事却大有磋商的余地。例如《诗·大雅·韩奕》说：

溥彼韩城，燕师所完。以先祖受命，因时百蛮。王锡韩侯，其追其貊，奄受北国，因以其伯。

西周时的韩国，春秋时是晋的韩原，依江永考定，在今山西的河津、万泉两县间。见《春秋地理考实》。当时周王命韩侯管领"北国"的追、貊诸族，做他们的长官，伯。而曰"因时百蛮"，可见北方的异族也可称"蛮"，"蛮"字决不能单属于南方。又如《大雅·绵》说：

柞棫拔矣，行道兑矣。混夷駾矣，维其喙矣。

这是说周家自在周原建国之后，木拔道通，混夷奔窜不遑，只得输诚降服。"混夷"，即《孟子·梁惠王下》说的：

惟仁者为能以大事小，是故……文王事"昆夷"。

郑玄《毛诗笺》于《小雅·采薇》也说：

"昆夷"，西戎也。

这明明是西方的人民，乃不称为"戎"而称为"夷"，可见这"夷"字也不能单属东方。又《竹书纪年》说：

武乙三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王。

《后汉书·西羌传》李贤《注》引。

王季国于岐山，他所伐的戎当然是西戎，所以称它为“西落鬼戎”；然而“翟”即“狄”，他伐西戎时所俘获的王却称为“狄王”，那么这个狄究竟在西呢，还是在北呢？所以拿“夷、蛮、戎、狄”四名分配到四方，固也可以得其大齐，可是决不能看作有严密界限的称谓。

（二）羌的由来及其在商代的活动

在西方，“羌”与“戎”都是大名，戎是西方诸族的通称，为表示其地望则曰“西戎”。羌自是某一族的专名，但因他们所占的地方太大，渐渐也成了通称，例如范晔《后汉书》的《西羌传》就是把西方各族都收了进去的，因此西方诸族也不妨称为“西羌”或“羌戎”。又因西方诸族之中，氐亦甚大，所以往往连称“氐羌”。我们现在要作细密的分析，使得这一族不为那一族所混淆，几乎成为不可想像的事。本章题目上的“羌戎”字样，也仅作为西方诸族的通称，并不专限于羌这一族，这是要先声明的。

“羌”是一个象形字。《说文·羊部》：

> 羌，西戎牧羊人也。从人，从羊；羊亦声。

应劭《风俗通》亦说：

> 羌，本西戎卑贱者也，主牧羊。故“羌”字从羊、人，因以为号。《太平御览》卷七九四引。严可均辑入《全后汉文·风俗通义佚文》。

从这些话里，可见羌即“牧羊人”的意思，是以生产的职业为其族号的。但新、旧《唐书》的《吐蕃传》却说：

> 其俗重鬼右巫，事羱羝为大神。

“羱”是大角的羊，“羝”是牡羊。吐蕃为羌人所建之国，他们贵重大角的牡羊，尊为大神，说不定他们是把羊作为图腾的。按甲骨文中有“虎方”、“马方”诸国名，疑都是用了他们的图腾称呼他们的部落；还有“羊方”，当然即是羌方了。在甲骨文中羌字写作：

《殷虚书契前编》弍四一。《前》弍四二。《后上》二六。

日本林泰辅《龟甲兽骨文字》弍、一四。

等样。依照董作宾的《甲骨文断代研究例》，这是武丁以前的写法，到祖甲以后，变成了

《前》弍、四一。《前》弍、四二。《前》弍、三五。

《铁云藏龟之余》七、一。

诸体。是索子的象形。何以“羌”字上要加一条索子呢？罗振玉以为是象羌人的以索牵羊，因为羊行每居人先，所以这条索子在后而不在前。见《殷虚书契考释》。董作宾则以为人的颈上加写一条绳索，是表示羁縻的意思。见《殷代的羌与蜀》，《说文月刊》三卷七期。我觉得商代俘虏羌人甚多，祭祀时每把他们作为牺牲，可见平时也必把他们作为奴隶。奴隶为“奚”，甲骨文作“”《前》弍、四二。或，《前》弍、三。罗氏释为从手持索以拘罪人。《书契考释》。可是四川汉墓里发见的土俑，奴隶结发为辫而上翘，见四川省立博物馆所藏。正和甲骨文的奚字相合。因此想到，羌人结辫，似即是字的来源。当时制成这字，一方面指出他们不和中国人一样地束发加冠，一方面又鄙视他们是奴隶。《风俗通》说的“羌，本西戎卑贱者也”，即是此意。只是奚的辫发上翘而羌的辫发下垂，有一点不同。如果这个猜想还有可疑，那末，这简直是用了索子系着被俘虏的羌人的象形。

羌和华夏发生关系，不知始于何时。夏、周两大朝均由西方勃兴，羌对华夏的历史关系一定非常深切。就经典资料看，至少在商汤时已有往来。《诗·商颂·殷武》说：

> 昔有成汤，自彼氐、羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。

因为商汤灭夏之后成为东方唯一的大国，所以西边的氐、羌都不敢不来臣服贡献，承认商是他们的宗主国，依据一般记录的年代来说，这已是三千六百余年前的事情了。

自从甲骨文大量出土，关于羌人的记载发现了很多。研究的结果，知道“羌方”是当时西方的一个大国，他们地广人众，和商朝的争夺关系最多。他们大致分为两个大部落，一个是“北羌”，如：

> 己酉，卜，㱿貞，王叀惟。北羌伐。《前》四、三七、一。

一个是“马羌”，如：

> □□，卜，穷貞：令多马羌御方于□。《续》五、二五、九。

为什么叫作马羌，或者是为了他们善于养马的缘故；否则便是他们以马为图腾。后来的“白马羌”疑即马羌的苗裔。羌的疆域相当地大，北面和鬼方、邑方为邻，东面有沚、吴、易、雀、犬、周许多国，东南近缶和蜀，大致说来，他们占有了现今甘肃省大部和陕西省西部。他们对于商朝是叛服不常的。在武丁时，卜辞说：

> 丁巳，卜，㱿貞：师获羌。十二月。《后》上、三〇、一四。

这样的战争一定有大量的俘虏，所以武丁在祭祀时就常常用羌人，如：

己未，俎囯夒，羌囲人，卯十牛，左。《前》六、二、二

“卯”是宰杀，商人宰了十头牛祭囯夒，很明白他们同时也宰了十个羌人。又武乙时的卜辞说：

王其又侑。于小乙，羌五人，王受又。佑。《新获卜辞写本》一九八。

甲辰，贞，来甲寅，又伐上甲羌五，卯牛。

甲辰，贞，又伐于上甲九羌，卯牛一。均《后》上、二一、一三。

为了商王接受上天的福祐，所以在祭祀的时候要伐羌五人至九人。这“伐”字，董作宾以为舞干戈而祭，和《诗·大雅·皇矣》的“是伐是肆”及《礼记·乐记》是“天子夹振之而驷伐”同义，乃是商王命令羌人乐舞以助祭祀。但伐字甲骨文作㦰《前》弍、一八。或㦰，《前》叁、二九。明明是把戈按在人的头颈后面，所以普通都用作杀义。“伐羌”和“卯牛”文正相对，该是杀羌以祭的对。春秋时，宋襄公用鄫子于次睢之社，僖十九年《左传》。可见杀人以祭本是商人的风俗，宋是商裔，因此就沿用了。若说是乐舞，则五人至九人未免太少。在生产方面，羌人为商朝的服务，最重要的是牧畜。例如在武丁时：

甲辰，卜，亘贞：今三月光乎呼。来。王囼曰：“其乎来，乞迄。至，隹乙。”旬出有。二日，乙卯，允出有。来自光，氐羌刍五十。金祖同《殷契遗珠》六二〇。

这是先卜这三月中王令光国来人，王又问说：“叫他们来的，是继续要到的，大概在乙日吧?”以下是史官亘的追记：在一旬又二日自甲辰至乙卯得十二日。的乙卯那天，果然有人从光国来了，带来了五十名羌刍。氐是带来的意思，刍就是养牛羊的人。这是商朝对于羌人的征发。其次是田猎：

多羌获鹿。《前》四、四八、一。

鹿奔逃极快，中了箭也能飞驰，必待力竭而后可获。武丁好田猎，在他田猎的时候一定有许多羌人相从，他们就替这位商王奔走，捉住了鹿了。又其次是种地。文丁时：

贞：王令多羌垦田。郭沫若《殷契粹编》一二二二。

这个田字写作囲，甲骨文也作囲，正是代表着井田的遗制，乃是农田的田字的正写。畜牧和田猎本是羌人的长技，耕种却不是他们内行的事情，只是要使用他们的劳力罢了。

武丁的武功最盛，《周易》里说他用了三年的力量克服鬼方，这真是古代的一回大战事，因此在鬼方南面的羌方就被他压得伏伏贴贴。可是以后就不能这样了。康丁时：

于父甲求𢦏灾。羌方。董作宾《殷虚文字甲编》一九四六。

他祭祀祖甲时，请他的在天之灵降灾于羌，可见羌人已不是对商朝服服贴贴的了。到武乙时：

王口次令五族伐羌。《后》下、四二、六。

“次”释“母”，借作“毋”，即“勿”。当时伐羌曾拟用五族的武力，可见羌相当的强盛。到文丁时，

王于宗门逆羌。《甲》八九六。

羌方来宾时，王亲自出迎了，商与羌已重归于和好。然则羌方在商朝究竟处在什么地位呢？按骨刻臼辞：

丙寅，羌卫示致。一矛包。岳。王襄《簠室殷契征文·典礼》六、四七。

壬戌，羌卫示七矛。小叀。《遗》四二六。

一头牛，前面的肩胛骨有一对可用，矛字𢆉正像两个骨臼包扎起来的形状。一头牛的一对胛骨，叫做一包；单个的叫做“一臼”或“一角”。这种胛骨和龟版一样，都是王的妇子和

各国诸侯进贡来的。羌人进贡胛骨时，史官岳和叀记录这事，称为“羌卫”。董作宾疑羌卫是羌方君长的名字，按此说非是。《尚书》《康诰》、《酒诰》及《康王之诰》等篇或说“侯甸男卫”，或说“采卫”，向来不易解释；《周官》的作者把它演作九服，更不合事实。自从《矢令彝》出土，发见了“罘逮。者诸。厌二田甸。男”一语，才知道有国之君，诸侯是第一级，侯甸男是第二级，采卫是第三级。诸侯是大国，侯甸男为侯的附庸，是小国，皆出于王朝所封。采卫是自己建立的国家，夷狄。或是前代遗存的部落，与当时的王室并无严格的主属关系，只是游离的外围分子。羌之与商，叛服不常，正是如此，所以把她称作“羌卫”。以上所用董氏之说，均见其所作《获白麟解》，《安阳发掘报告》第二期，及《殷代的羌与蜀》。

（三）商末周初的羌参加了周武王伐商的活动

到了商末周初，他们又参加了周武王的阵线来打击商朝了。《尚书·牧誓》说：

> 时甲子昧爽，王朝至于商郊牧野，乃誓。……王曰：“嗟，我友邦冢君……及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人！……”

唐孔颖达《正义》云：

> 此八国皆西南夷地。文王国在于西，故西南夷先属焉。

其实不但西南，也有西北的；也不但夷人，也有周室的姻亲。《后汉书·西羌传》道：

> 西羌之本，……姜姓之别也。

这句话说明了“羌”和“姜”本是一字：“羌”从人，作为种

族之名；“姜”从女，作为羌族女子的姓。正如鬼方的“鬼”字从人，是族名；他们的女子便姓了“媿”。见《包君鼎》等器。今《左传》误作“隗”。章炳麟《检论·序种姓》道：

羌者，姜也。晋世吐谷浑有先零，极乎白兰，其子吐延为羌酋姜聪所杀，以是知羌亦姜姓。

我们看，天水姜氏是大族，名人有姜维及姜俭等，可知姜姓本是在西方的。《晋语》四云：

昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。

姬水虽不知道在那里，而姜水则见于《水经·渭水注》，云：

岐水……又屈径周城南，又历周原下，……水北即岐山矣。岐水又东，径姜氏城南，为姜水。

岐山是周家发迹的地方，而姜水即在岐山的东南，明姬、姜两姓当时所居处的地方极近，恐怕这所谓“姬水”即是岐水也未可知？

周的始祖后稷，相传是无父而生的。他的母亲叫作姜嫄。《诗·大雅·生民》云：

厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止；载震载夙，载生载育，时维后稷。

又《鲁颂·閟宫》也说：

赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依。无灾无害。弥月不迟，是生后稷。

把两篇文字合看，可知《生民》的“帝”就是《閟宫》的“上帝”。她的胎是上帝所给予的，给予的方法就是“履帝武敏歆”，这句话不容易讲，《史记·周本纪》用今语译了出来，

云：

姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之；践之而身动，如孕者。

他以巨人释"帝"，足迹释"武"，身动释"歆"，惟"敏"字未释。郑玄《毛诗笺》增补道：

敏，拇也。……时则有大神之迹，姜嫄履之，足不能满，履其拇指之处，心体歆歆然，……如有人道感己者也。

照这二说，是她踏上了上帝的拇指所印之处，她的肚子就震动起来了。生出来的儿子是一位种植的专家，种什么好什么。《生民》又说：

即有邰家室。

有邰，《毛传》释为"姜嫄之国"。因为后稷无父，长于母家，所以他的家室也就在有邰。有邰所在，《汉书·地理志》说：

右扶风斄：周后稷所封。

颜师古《注》道：

读与邰同，音胎。依南监本。

斄的故城在今陕西武功县南。地当渭水之北，漆水之南，岐山之东南。那边正和姜氏城遥遥相望。

由于姬、姜两姓相处极近，所以常常结为婚姻。《诗·大雅·绵》云：

绵绵瓜瓞：民之初生，自土杜，沮徂，漆。古公亶父，陶复陶穴，未有家室。依王引之《经义述闻》改。

古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下。爰及姜女，聿来胥宇。

周原膴膴，堇荼如饴。爰始爰谋，爰契我龟，曰止

曰时，筑室于兹。……

这诗以“绵绵瓜瓞”发端，而终于“文王蹶厥生”，显然是一篇周家克商以前的原始要终的诗。首章言“民之初生”，与《生民》的“厥初生民”一样，可见其时代的早。下言公亶父而加上一个“古”字，又见其时代的远。自从孟子误用古典，他对齐宣王说：

昔者大王好色，爱厥妃。《诗》云：“古公亶父，来朝走马，……爰及姜女，聿来胥宇。”《梁惠王下》。

于是战国以来的人们常称大王为“大王亶父”，如《穆天子传》及《吕氏春秋》等书均有。把周的“先公亶父”和“先王太王”并作一人。其实太王既已称“王”谥“太”，作诗的人就不应当再称为“公”；诗上明说“民之初生”而即承以“太王”，时代先后也太不调和。再有一点没法讲通的，看《周本纪》公刘为太王九世祖，时代提前约三百年，《大雅·公刘》说他：

笃公刘，……乃陟南冈，乃觏于京。京师之野，于时处处，于时庐旅。……

笃公刘，于京斯依。跄跄济济，俾筵俾几，既登乃依。……食之饮之，君之宗之。

他迁都到京，在那里造了很多房屋，宾旅的人也有了庐舍；又立宗庙，作盛大的祭祀：可见那时周族的文化已很高超。但在《绵》篇里，公亶父过的还是“陶复陶穴，未有家室”的窑洞生活，文化程度何以竟如此地低落，比了九世祖时倒退了很多年呢？因此，我敢断说：公亶父一定在公刘之前。后稷本是农神，未必有这人。公亶父乃是周家历史时代的第一人，那时他从杜水流域迁到漆水流域，杜水即在斄的东边，漆水则发源于岐山之西而经其南，于是他走到了周原，这是一

块极肥美的地方：占卜的结果，他就在那边筑起宫室，享受高级的生活了。他的妻子姜女是在岐山下娶的，她是姜水边上的人；这位姜女是第一位从姜族里嫁给周家的，所以后人称为“太姜”。《周语中》云：

齐、许、申、吕由太姜。

齐、许、申、吕诸国都是姜姓，其所以在周武王得天下之后受封为诸侯，就为的是太姜母家人的缘故。又《周语下》云：

昔武王伐殷，岁在鹑火，月在天驷，日在析木之津，辰在斗柄，星在天鼋。星与日辰之位皆在北维，颛顼之所建也，帝喾受之。我姬氏出自天鼋。及析木者有建星及牵牛焉，则我皇妣大姜之侄，伯陵之后，逢公之所凭神也。岁之所在，则我有周之分野也。月之所在，辰马，农祥也，我大祖后稷之所经纬也。王欲合是五位三所而用之。

这是说武王伐殷所以胜利，全为他出兵的日子拣选得好。他把岁、月、日、星、辰五位全都顾到。岁星在鹑火，是周的分野；月在天驷，是农祥，正合于周家老祖宗后稷的工作；日在析木则是姜家老祖宗逢公的神灵所在；辰在斗柄是周的始祖帝喾所受的北维；星在天鼋又是齐的分野，为太姜之后姬氏子孙所自出。这“五位”之中，周家占了三事，姜家占了二事，姜家对于周家的关系是何等地密切！

其后太王娶的也是姜姓之女。《诗·大雅·思齐》云：

思齐太任，文王之母，思媚周姜，京室之妇。

文王是太王的孙子，他的母太任是太王的儿妇，所以她孝敬她的婆婆周姜。因为公刘之世迁国到京，所以称为“京室之妇”。其后武王娶的也是姜姓之女，称为“邑姜”。左氏昭元

年《传》云：

当武王邑姜方震大叔，梦帝谓己："余命而子曰虞，将与之唐。……"

为了周和姜姓有接叠不断的婚姻，所以武王得了天下之后，除大封同姓外，受封得最多的要推姜姓了。齐太公尚父一向给战国游士说成东海上的隐士，渭水边的钓徒，或朝歌市的屠户，其实乃是周室的一位舅爷。一部《左传》，周王对齐侯说话，总称为"伯舅"。周与姜正同耶律氏的辽帝和萧氏一样，凡娶皇后必是萧氏，怪不得现在戏台上演"杨家将"时尽看见"萧太后"了。

申、吕、齐、许诸国是羌族里最先进中原的，他们做了诸侯，做了贵族，就把自己的出身忘了，也许故意忌讳了，不再说出自己是羌人而说是华夏；至于留在原地方的呢，当然还是羌，还是戎。左氏僖二十二年《传》说：

秋，秦、晋迁陆浑之戎于伊川。

陆浑是戎人在西方的原居地，到这时，秦、晋两国就合力把他们迁到了伊水流域。这是逼近周都的，所以周王很不高兴。左氏昭九年《传》中有下面一件事：

周甘人与晋阎嘉争阎田。晋梁丙、张趯率阴戎伐颍，王使詹桓伯辞于晋曰："……先王居梼杌于四裔以御魑魅，故允姓之奸居于瓜州。伯父惠公归自秦，而诱以来，使逼我诸姬，入我郊甸，则戎焉取之！……"

迁戎于伊川是晋惠公在位之时，所以知道周王所指的即系此事。这条文字称为"阴戎"，因为他们住在黄河之南，秦岭山脉之北，山北曰"阴"，水南亦曰"阴"，故就他们所迁的地方别立"阴戎"一名。这一种戎是允姓，其原居地为瓜州。又

左氏襄十四年《传》云：

> 将执戎子驹支。范宣子亲数诸朝，曰：“来，姜戎氏！昔秦人迫逐乃祖吾离于瓜州，乃祖吾离被苫盖，蒙荆棘，以来归我先君。我先君惠公有不腆之田，与女剖分而食之。今诸侯之事我寡君不如昔者，盖言语漏泄，则职女之由！……

这是“姜戎”，当然姓姜，他们原先也住在瓜州，同样为晋惠公所迁。当时秦人逐戎，晋人便迎了进来，惠公安顿这瓜州的两支戎人，命陆浑戎住在周的伊川，姜戎住在晋的南鄙。这个姜戎岂不很显明地即是申、吕、齐、许的本家；但因为他们住在老地方，没有接受华夏文化，改变他们的生活方式，所以便不能脱却“戎”名。瓜州在今何地？杜预《解》云：

> 瓜州，今敦煌。

他为什么这样说？因为他看《汉书·地理志》敦煌县下记着：

> 杜林以为古瓜州，地生美瓜。

所以他放心地袭用了。其后郦道元在《〈水经·禹贡山水泽地篇〉注》中又把杜林的话钞得更详细一点：

> 杜林云：燉煌，古瓜州也。州之贡物，地出好瓜，民因氏之。瓜州之戎，并于月氏者也。

他的话说得这样地确切肯定，可说是令人毫无怀疑的余地。但是秦都于雍，即今陕西凤翔县，离敦煌三千余里，真所谓“风马牛不相及”，不知道秦人为了哪种需要而兴师动众，攻打的这样远？而且凤翔以西重重叠叠地住着戎人，秦国如果不先除掉这近处的戎，又哪能攻击这远道的戎？再说，倘使秦穆公时已真能打到敦煌，那么到了孝公以后国势大盛，岂不能发展到天山南北，越过葱岭，何以秦始皇造长城要把临

洮今甘肃岷县。作为起点，沿着洮水而北行，等到洮水入了黄河，长城又沿了黄河而东行，竟慷慨地放弃了穆公所开发的河西一大片好地方？还有一点也是我们所万不能解释的，秦的大军从凤翔向西北开拔，追逐住在敦煌的戎人，戎人正该沿了党河向南逃到青海，或出猩猩峡向西北逃到哈密，或出阳关向西逃到楼兰才是，但他们却不然，偏偏对着秦军迎头赶上，反逃到了周和晋的地方呢？因为这些理由，所以我们敢说：瓜州必不在今敦煌，它一定离凤翔不远，所以秦人可以把他们赶出去，晋人也可以把他们引进来。关于这一个问题，将来当另作《四岳九州说与羌戎文化》一文来再加说明。

当时秦人逐戎，晋惠公为什么偏要引他们进来呢？这说不定还是因了姻亲的关系。左氏庄二十八年《传》云：

> 晋献公……娶二女于戎：大戎狐姬生重耳，小戎子生夷吾。

这位大戎狐姬的事，《晋语四》记道：

> 同姓不婚，恶不殖也。狐氏出自唐叔。狐姬，伯行之子也，实生重耳，成而俊才。

唐叔为武王之子，晋君是他的一系，而大戎狐氏也是唐叔子孙，所以狐氏以姬为姓。从这点看，我们可以说：周人本来也是戎的一种，所以周王的子孙只要依旧生活于戎的文化里，还是可以称为“戎”的。至于小戎子，则杜预《解》云：

> “小戎”，允姓之戎。“子”，女也。

小戎为允姓，如杜氏确是在《世本》上找到依据的，那么，允姓之戎本是晋惠公的舅家，无怪乎在秦人逐戎时，他要迎他们入伊川了。这年《左传》又说：

> 晋伐骊戎，骊戎男女以骊姬。

这骊戎也是姬姓，可见其和大戎一样，是周的本家。骊戎所在，《汉书·地理志》云：

京兆尹，新丰：骊山在南，故骊戎国。秦曰骊邑。

汉新丰故城在今陕西临潼县东，那里既有骊山，说为骊戎所在，似甚恰当，所以韦昭注《国语》、杜预注《左传》就确凿取用其说。可是那时晋都于绛，西未灭耿，西南未灭魏，南未灭虞、虢，不知献公将由何道渡河转渭来攻伐这个住在骊山的骊戎？而且自从平王迁洛之后，秦的势力即渐东展，《秦本纪》记武公十一年公元前六八七。“初县杜、郑”，郑即今陕西华县，正在临潼的东面，这事在晋献公公元前六七六——六五一。即位前十一年，不知道这位献公是怎样地越过了秦的郑县而伐骊戎？所以这事正和秦伐敦煌的戎是同样地不可能。按骊戎当在今山西的南部。《晋语四》云：

襄王避昭叔之难，居于郑地氾，使来告难。……子犯曰：“……启土安疆，于此乎在矣，君其务之！”公说，乃行赂于“草中之戎”与“丽土之狄”以启东道。二年春，公以二军下次于阳樊：右师取昭叔于温，杀之于隰城；左师迎王于郑，王入于成周。

这草中之戎与丽土之狄所在的确实地点虽不可得而详，但说“以启东道”，则必在晋都的东面可知。晋都绛在今山西翼城县，其东即为析城、王屋诸山，阳樊为今河南修武县，又在析城山东，即此可知草中之戎与丽土之狄所居地必在析城、王屋一带，所以晋文公要从翼城到修武，必须向他们借道。“丽土之狄”即是“骊戎”。古人字体或繁或简，本无定式。即以骊山而论，《史记·始皇本纪》二十七年“自极庙道通郦山”，字作“郦”；三十五年乃“分作阿房宫或作丽山”，字又作

“丽”。《水经注》里，骊山字均作“丽”。再看骊姬，《左》宣二年《传》“初，丽姬之乱，诅无畜群公子”即作“丽”；《庄子·齐物论》也说“丽之姬，……晋国之始得之也，涕泣沾襟”。所以“骊”和“丽”是一字。至于“戎”之与“狄”虽似二族，但古人并没有这般严格的分别。上引《竹书纪年》中“西落鬼戎”的王可以称为“翟王”即是一证。《诗·小雅·出车》是一首伐猃狁的诗，猃狁明明是狄，然而诗中却说：“赫赫南仲，薄伐西戎”，与《不𡢁敦》的上言“女以戎车宕伐厰允于高陵”，下言“女及戎大𦤎戟”，以“猃狁”与“戎”作互文的正相同，这又是一证。《史记·匈奴列传》说：“陇西有翟、獂之戎”，汉代因以立狄道县，既叫作“戎”，又叫作“狄”，这更是“戎”和“狄”通称的一证。所以“骊戎”即是“丽土之狄”，可说绝无疑义。

从以上所引的诸证看来，晋、秦诸国的周围都是戎、狄。这就是说在今山西、陕西两省境内生活于戎、狄文化的，远较生活于华夏文化的为多。所以左氏昭十五年《传》说：

> 晋居深山，戎、狄之与邻，而远于王室。王灵不及，拜戎不暇。

这是实在的情形。这些戎里也有姬姓的，也有姜姓的，使我们知道姬、姜诸姓本出于戎；自从周武王克殷之后，其接受东方文化的已号为华夏，其接受的程度缓慢的则还是戎、狄，甚至有已接受而复退出的，如唐叔子孙的一部分还是大戎。所以我们处理这些问题时，该得彻底地打消华、戎的成见。

西戎的名号应以《竹书纪年》所记的为最早。刘宋范晔作《后汉书》时，离《竹书》的发见不久，所以他在《西羌传》中尽量采用了。唐李贤作注，又在注文里引用了些。这

些新发现的材料对于我们的研究有极大的用处。这篇里说商代末年周王季与戎的关系。有以下五条。

武乙三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王。

大文。丁二年，周人伐燕京之戎，周师大败。

四年，周人伐余无之戎，克之。周王季命为殷牧师。

七年，周人伐始乎之戎，克之。

十一年，周人伐翳徒之戎，捷其三大夫。

这五个戎名很难考察。“鬼戎”或即鬼方，故称为翟。“燕京之戎”，当因居燕京之山而得名。按《淮南·地形》云：

汾出燕京。

汉高诱《注》：

燕京，山名也，在太原汾阳。

汉汾阳故城在今山西阳曲县西北，那边有燕京山，为汾水发源地。但《山海经》的《北山经》则云：

北次二经之首，在河之东，其首枕汾，其名曰管涔之山，……汾水出焉。

照这所说，又似乎汾水所出之山不名“燕京”而名“管涔”。清郝懿行《山海经笺疏》说明其原因道：

《太平寰宇记》引郭注有“管音奸”三字，今本盖脱去之。《记》文又云：“土人云‘其山多菅’，或以为名。”是《经》文“管”当为“菅”矣。山在今山西静乐县北。

“燕”和“菅”是同音通假字，这也说明了燕京之戎在今山西的西北角上。王季伐燕京之戎虽大败，但两年以后伐余无等三戎却连获胜利。这三种戎的根据地虽不可知，当均在山西境。因为王季在山西境内先已扩大了他的势力，所以到文王时就能断虞、芮之讼，见《大雅·绵》。虞国今平陆县，芮国今芮城县，均

在山西西南角。又能戡黎，见《尚书·西伯戡黎》。黎在今长治县西南，山西东南角。给商朝一个极大的威胁了。

（四）西周时对犬戎的几次征伐

西周一代，史籍零落，幸在《西羌传》里还保存了这一点。《传》云：

> 武王伐商，羌、髳率师会于牧野。至穆王时，戎、狄不贡，王乃西征犬戎，获其五王；又得四白鹿、四白狼。王遂迁戎于太原。

穆王伐犬戎事见《周语上》，但只说得"四白狼、四白鹿以归"。郭璞《穆天子传注》说：

> 《纪年》又曰："取其五王以东。"

可知《西羌传》文实出自《纪年》。犬戎本在西方，穆王把他们东迁到太原，从此太原成了他们的根据地。然则这个太原在今何处呢？《尚书·禹贡》道：

> 既载壶口，治梁及岐；既修太原，至于岳阳。

壶口即孟门山，在今山西吉县西，俯临黄河。梁山，《〈水经·河水〉注》云：

> 大禹……疏决梁山，……即《经》所谓"龙门"矣。

可知"梁"即"龙门"的异称。此二山皆在河上，则"岐"必在今荣河镇、永济县间，决不是陕西的岐山。崔述《唐虞考信录》云：

> 盖此二山梁、岐。皆当跨河，在雍、冀之界上，故能阻塞河流；而梁、岐又当在壶口之下。因其利害在冀而不在雍，故记之于冀。

这是对于《禹贡》的确解。"岳"是太岳，即霍太山，在今山

西霍县东。此文由西河说起，自西而东，以至霍山。太原在壶口、梁山之东，霍山之西，则必指今赵城镇以南、冀城以西，永济以东、平陆以北的一片盆地可知。又左氏昭元年《传》云：

宣汾、洮，障大泽，以处太原。

洮水在今闻喜县东南，即涑水的上游；大泽为今运城县盐池。太原中有汾、洮二水及盐池一泽，又可见其必在山西的西南境。《穆天子传》说穆王出发时：

天子北征于犬戎，犬戎胡觞天子于當“當”为“雷”之误字。水之阳。

又说在穆王回程时：

孟冬壬戌，至于雷首，犬戎胡觞天子于雷首之阿。

这二条一说雷水，即涑水的下游。一说雷首山，都在今山西永济县南，黄河的转角上。可见当时犬戎的都城，凭依山水为险，山名雷首，水名雷水，其都在山南水北，故穆王经过时，戎王都须在此招待。这和“迁戎于太原”之文合看，更可见太原的地位必不在秦、汉以来的太原。今阳曲县一带。不过他们虽一时屈服于周的武力，终究是想反抗的。《西羌传》续道：

夷王衰弱，荒服不朝，乃命虢公率六师伐太原之戎，至于俞泉，获马千匹。

李贤《注》：“见《竹书纪年》。”犬戎迁到太原以后，就称作“太原之戎”；他们挨至穆王的四世孙夷王之世，就不稳起来了。为了发现并解释了上列纪载，使我们读懂了《诗经》里的一首诗的历史意义。《小雅·六月》云：

六月栖栖，戎车既饬；四牡骙骙，载是常服。猃狁孔炽，我是用急。王于出征，以匡王国。……

猃狁匪茹，整居焦穫，侵镐及方，至于泾阳。织文鸟章，白旆央央；元戎十乘，以先启行。

戎车既安，如轾如轩；四牡既佶，既佶且闲。薄伐猃狁，至于太原。文武吉甫，万邦为宪。

这首诗固然很早就说为周宣王时所作，但因犬戎居地向来说在凤翔以西，所以篇中几个地名就永远弄不明白。现在我们看了上面的叙述，就可以确定地说猃狁即是犬戎，他们为穆王所迁，居住在太原里的“焦穫”。所谓焦穫者，《〈水经·沁水〉注》云：

（濩泽）水出濩泽城西白涧岭下，……东径濩泽。……得阳泉口水；……水历嶕峣山……，南注濩泽水。

知道“焦”即嶕峣山，“穫”即濩泽水，都在今山西阳城县西，正当析城山的北面。犬戎始居涑水流域，继迁沁水流域，在那边休养生息，等到实力充足之后，就侵略到周的畿内，铁蹄纵横，先闯入方京，今山西运城县安邑镇。再冲进镐京，今陕西长安县。所以先言“镐”而后言“方”者，为的是押韵的方便。又北掠到泾阳，今陕西泾阳县。这是一回大规模的出军进犯，所以周宣王只得不顾大热天，整饬兵车，御驾亲征，把他们打回了太原。以上参考王国维《鬼方昆夷猃狁考》、《周葊京考》、钱穆《周初地理考》。《西羌传》又说：

厉王无道，戎、狄寇掠，乃入犬丘，杀秦仲之族。王命伐戎，不克。及宣王立四年，公元前八二四年。使秦仲伐戎，为戎所杀。王乃召秦仲子庄公，与兵七千人伐戎，破之，由是少却。后二十七年，宣三十一，前七九七。王遣兵伐太原戎，不克。后五年，宣三十六，前七九二。王伐条戎、奔戎，王师败绩。后二年，宣三十八，前七九〇。晋人败北戎于

汾、隰。戎人灭姜侯之邑。明年，宣三十九，前七八九。王征申戎，破之。后十年，幽三，前七七九。幽王命伯士伐六济之戎，军败，伯士死焉。

李贤《注》："见《竹书纪年》。"这里边的事情我们知道的就少了。秦的始封，是周孝王封非子为附庸而邑之秦，地在今甘肃天水县的秦亭。秦本东夷族，说详鄙著《鸟夷考》，尚未发表。在周公东征后西迁，只因那边是戎族的大本营，不容许这新封的君主占有特殊的势力，所以秦仲一族既被灭于先，秦仲自身又被杀于后，直到他的儿子庄公世里，得到了宣王的援助才站得住。宣王伐太原戎恐即是《诗·六月》这一役；这次出兵，《六月》诗里虽很夸张，而史书里竟说"未克"。伐条戎事见于左氏桓二年《传》，云：

初，晋穆侯之夫人姜氏以条之役生太子，命之曰"仇"。

可见这次战事宣王命晋穆侯出师，结果打了一个大败仗，所以穆侯把他新生的儿子命名为"仇"，来纪念他的惨败。《周语上》还说了一件事：

宣王……三十九年，战于千亩，王师败绩于姜氏之戎。

这就是《左传》上连着记的：

其弟以千亩之战生，命之曰"成师"。

这两段记载一经对照，就显出其不协调，究竟周师如《周语》所说的"败绩"呢，还是如《左传》所说的"成师"呢？或许这次战事，周师虽大败，晋师尚得全师而退，所以晋穆侯生第二个儿子时就题名作成师了。"姜氏之戎"即是姜戎，这事《竹书纪年》虽失载，可是与"王征申戎"同在一年，申

戎又是姜姓，是不是本为一件事呢？照说，与姜氏之戎战是“败绩”，与申戎战是“破之”，不像一件事情。然而“成师”这名和“破之”似有关系，则又像是一件事。究竟如何，只得待新材料的发现来解决了。申戎原即姜戎的一支而封国于申的，其后幽王废申后，两亲家吵架，申侯便联合了犬戎攻周，杀幽王于郦山下，这申侯无疑即申戎之君，所以和犬戎会有这般的团结。我们即此可以知道秦穆公所以要把姜戎赶出来，也就为了他们在那边有相当大的力量的缘故。

（五）东周时秦的伐灭西戎

周室东迁之后，西戎的侵略就为秦国所独当。《史记·秦本纪》记其事道：

> 庄公……，生子三人，其长男世父。世父曰：“戎杀我大父仲，我非杀戎王则不敢入邑。”遂将击戎，让其弟襄公。……襄公元年，周幽王五，公元前七七七。以女弟缪嬴为丰王妻。……周避犬戎难，东徙雒邑，襄公以兵送周平王。平王封襄公为诸侯，赐之岐此岐周之岐。以西之地，曰：“戎无道，侵夺我岐、丰之地。秦能攻逐戎，即有其地！”……十二年，周平王五，前七六六。伐戎而至岐，卒。生文公。……十六年，平二十一，前七五〇。文公以兵伐邽，戎败走，于是文公遂收周余民有之，地至岐。……宁公二年，周桓王六、前七一四。公徙居平阳，遣兵伐荡社。三年，与亳战，亳王奔戎，遂灭荡社。……武公元年，桓二十三、前六九七。伐彭戏氏，至于华山下。……十年，周庄王九，前六八八。伐邽、冀戎，初县之。

司马迁在《六国年表序》里说：“秦既得意，烧……诸侯史记

尤甚，为其有所刺讥也。……独有《秦记》，又不载日月，其文略不具。”大概上面这段文字是取材于《秦记》的。平阳，《正义》引《括地志》说：

> 平阳故城在岐州岐山县西四十六里，秦宁公徙都之处。

荡社，《索隐》云：

> 西戎之君号曰“亳王”，盖成汤之胤，其邑曰“荡社”。徐广云：“一作‘汤杜’，言汤邑在杜县之界，故曰‘汤杜’也”。

秦杜县在今陕西长安县东南。亳王本不居此，周东迁后，占居周地，秦宁公把他赶回了老家。他的老家所在，《正义》说：

> 《括地志》云：“雍州三原县有汤陵。又有汤台，在始平县西北八里。”按：其国盖在三原、始平之界矣。

唐始平即今兴平县，知亳国在今渭北的三原、兴平两县间。汤的子孙也有流落在西戎的，所以他们在西方仿建了汤的遗迹；如其不然，则是西戎打起了汤的旗号亦未可知。又“彭戏氏”，《正义》云：

> 戎号也，盖同州彭衙故城是也。

彭衙故城在今白水县东北。“邽、冀戎”，《集解》云：

> 《地理志》陇西有上邽县，应劭曰：“即邽戎邑也。”冀县属天水郡。

上邽故城在今甘肃天水县南，冀县故城在今甘谷县南。在这段文字里，使我们知道秦国在东周初年发展的经历。自周幽王为犬戎所灭，宗周的王畿已住满了戎人，住在丰京的称为“丰王”，缪嬴嫁丰王其事在东迁前，这个称号谅据后来事言之。住在三原的称为“亳王”。秦文公收了周的遗民，疆域开始东展到岐山。

宁公就迁居到岐山西面的平阳；同时他渡过了渭水，灭了终南山下的荡社。武公再东进，又到了华山，离黄河已不远；回头更向西进，把郡县设立到陇南。在短短的八十年中，这样急速地开疆拓土，几乎占有了渭水流域的全部，于是秦人的国家基业就打稳固了。

此下《秦本纪》所记的事实便偏向到中原的国际方面，很少说到西戎。幸而《匈奴列传》里把西戎也附带说了些，正好取来补足。文云：

> 晋文公攘戎、翟，居于河西圁、洛之间，号曰“赤翟”、“白翟”。秦穆公得由余，西戎八国服于秦。故自陇以西，有绵诸、绲戎、翟、䝠之戎；岐、梁山、泾、漆之北，有义渠、大荔、乌氏、〔朐〕(朐)衍之戎，……各分散居谿谷，自有君长，往往而聚者百有余戎，然莫能相一。据王先谦《汉书补注》卷二十八下一改。

那时戎族所建的国总共有一百多个，失传的实在太多了。戎有百余而莫能相一，这是它们所以给秦人各个击破的原因。“圁水”即今无定河，“圁、洛之间”为陕北延安、子长一带，所以“河西”二字，《汉书·匈奴传》改为“西河”是对的。晋文公攘戎、狄事不见于《左传》及《国语》，不知道司马迁这句话有何根据。文公享国日短，恐怕还顾不到这事咧。秦穆公服西戎，见于左氏文三年《传》：

> 秦伯伐晋，济河焚舟，取王官及郊。……遂霸西戎，用孟明也。

《史记·秦本纪》说此事较详，道：

> 戎王使由余于秦。由余，其先晋人也，亡入戎。……于是缪公退而问内史廖曰：“孤闻邻国有圣人，敌国之忧

也。今由余贤，寡人之害，将奈之何?”内史廖曰：“戎王处辟匿，未闻中国之声，君试遗其女乐以夺其志，为由余请，以疏其间；留而莫遣，以失其期，戎王怪之，必疑由余，君臣有间，乃可虏也。……”缪公曰：“善!”因与由余曲席而坐，传器而食，问其地形与其兵势尽詧，而后令内史廖以女乐二八遗戎王，戎王受而说之，终年不还。于是秦乃归由余。由余数谏，不听。缪公又数使人间要由余，由余遂去降秦。缪公以客礼礼之。问伐戎之形。……三十七年，周襄王二十九，前六二三。秦用由余谋伐戎王，益国十二，开地千里，遂霸西戎。

这段文字是司马迁从《韩非子·十过篇》钞来的。《匈奴传》说“西戎八国服”，这里说“益国十二”，不知道哪一说合于事实。至于未被秦穆公所吞并的，陇山之西有绵诸、翟、貆等，岐山之北有义渠、大荔、乌氏、朐衍等。绵诸，在今甘肃天水县；汉县有绵诸道，属天水郡。翟，在今甘肃临洮县；汉县有狄翟道，属陇西郡。貆，在今甘肃陇西县北；汉县有貆道，属天水郡。义渠国地方大，《〈秦本纪〉正义》引《括地志》云：“宁、原、庆三州，秦北地郡，战国及春秋时为义渠戎国之地。”其都城在今甘肃宁县；汉县为义渠道，属北地郡。大荔在今陕西大荔县；汉县为临晋，《汉书·地理志》云：“故大荔，秦灭之，更名。”属左冯翊。乌氏，在今甘肃平凉县西北；汉县为乌氏，属安定郡。朐衍在今宁夏灵武县东南；汉县为朐衍，属北地郡。在这些戎国中，只有大荔在东面，《史记》说在岐北，误。朐衍在北面，其它都在今甘肃境：计在陇东的有义渠、乌氏，在陇南的有绵诸，在陇西的有翟、貆。穆公之后，秦国必然继续不断地向西方进展，可惜传下来的史书都没有记载。直到战国中期，

《秦本纪》说：

孝公元年，周显王八、前三六一。……下令国中曰："……宾客群臣有能出奇计强秦者。吾且尊官，与之分土！"于是乃出兵，……西斩戎之䝠王。

可见当孝公时，秦的势力圈又扩张到陇西的䝠国了。又《秦本纪》云：

惠文君十一年，显王四十二，前三二七。县义渠。……义渠君为臣。……十四年，更为元年。……十年，周慎靓王六，前三一五。……伐取义渠二十五城。

《匈奴列传》说：

魏有河西、上郡，以与戎界边。其后义渠之戎筑城郭以自守，而秦稍蚕食。至于惠王，遂拔义渠二十五城。惠王击魏，魏尽入西河及上郡于秦。秦昭王时，义渠戎王与宣太后乱，有二子；宣太后诈而杀义渠戎王于甘泉，遂起兵伐残义渠。于是秦有陇西、北地、上郡，筑长城以拒胡。

这里所说的"秦稍蚕食"，即是《本纪》中"县义渠"的事。杭世骏说：

此时义渠不得为县。《犀首传》云："……义渠君起兵袭秦，大败秦李伯之下。"若义渠已为县，秦必更置令长，何至十年之后反为所败。（清殿本《史记》卷五考证）。

按此说似是而非。义渠国大，秦在惠文王初年把它蚕食了些，将所得的地立为县，这并不妨碍义渠国的存在。正如惠文后十三年攻楚汉中，取地六百里，置汉中郡，楚仍可立国，也仍可与秦作战呢。秦新辟的三郡，上郡得自魏，北地得自义渠，陇西得自翟、䝠；这里说秦灭义渠而有三郡，措辞太含

糊了。我们读了这条，可知到了秦昭王时，甘肃一带的戎国才给秦人消灭光了。从秦襄公伐戎起，到这时结束，共约经营了五百年，这真是一个艰巨的工作！《匈奴列传》中年代多脱略，幸《六国年表》中还有文可比勘。《表》云：

厉共公六年：周元王六、公元前四七〇。义渠来赂，綵诸乞援。

又二十年：周定王十二，前四五七。公将师与绵诸战。

又三十三年：定二十五，前四四四。伐义渠，虏其王。

躁公十三年：周考王十三，前四三〇。义渠伐秦，侵至渭阳。

惠公五年：周安王七，前三九五。伐綵。

惠文王七年：周显王三十八，前三三一。义渠内乱，庶长操将兵定之。

又十一年：显四十二，前三二七。义渠君为臣。

又后五年：周慎靓王元，前三二〇。王北游戎地，至河上。

又后十一年：周赧王元，前三一四。侵义渠，得二十五城。

这里所谓"緜诸"和"緜"很明白都是"緜诸"的误文。在这一百五十余年中，秦和戎国的关系以义渠为最繁，占了三分之二；其次则绵诸。惠文王北游至河上，可见他是过河套的，比较赵武灵王从河套直南至秦，早了约二十年。得义渠二十五城，《本纪》为惠文王后十年，这表上却迟了一年，不知道哪一个对。又《后汉书·西羌传》对于这些事也有记载，文云：

是时，春秋。义渠、大荔最强，筑城数十，皆自称王。至周贞王八年，秦厉共公十六、公元前四六一。秦厉公灭大荔，取其地。赵亦灭代戎，即北戎也。韩、魏复共稍并伊、洛、

阴戎，灭之。其遗脱者皆逃走，西踰汧、陇。自是中国无戎寇，唯余义渠种焉。至贞王二十五年，秦厉共公三十三，前四四四。秦伐义渠，虏其王。后十四年，周考王三十一，秦躁公十三，前四三〇。义渠侵秦，至渭阴。后百许年，秦惠文君七，前三三一。义渠败秦师于洛。后四年，秦惠文君十一，前三二七。义渠国乱，秦惠王遣庶长操将兵定之，义渠遂臣于秦。后八年，惠文王后六年，前三一九。秦伐义渠，取郁郅。后二年，惠文后八，前三一七。义渠败秦师于李伯。明年，惠文后十，前三一五。秦伐义渠，取徒〔泾〕（经）二十五城。及昭王立，义渠王朝秦，遂与昭王母宣太后通，生二子。至王赧四十三年，秦昭王三十五，前二七二。宣太后诱杀义渠王于甘泉宫，因起兵灭之，始置陇西、北地、上郡焉。

在这段文字里，年代和事迹记的都很明白，似乎录自《竹书纪年》，但李贤《注》中却未提及，不知范晔根据的资料是什么。文中谓“义渠臣于秦”，合之《秦本纪》及《六国表》，知为惠文君十一年事；又“取徒经二十五城”，则在《秦本纪》中为惠文王后元十年事，《六国表》则为后元十一年事，与义渠臣秦事前后相隔有十三年和十四年两说。这里说“后八年”、“后二年”及“明年”，只有十二年，不知《史记》与《后汉书》哪一个有误。“渭阴”，《六国表》作“渭阳”，也不知道哪一个对。当惠文王之世，义渠曾经两次败秦，可见他们国力的不弱。秦所取义渠地，郁郅在汉北地郡，今甘肃庆阳县，徒经在汉西河郡，今山西境，又可见其幅员的广阔，伸入了河东。败秦于李伯事，见《史记·张仪列传》附录的《犀首传》，文云：

义渠君朝于魏。犀首公孙衍。闻张仪复相秦，害之，犀

首乃谓义渠君曰："……中国无事，秦得烧掇焚杅君之国；有事，秦将轻使重币事君之国。"其后五国伐秦，会陈轸谓秦王曰："义渠君者，蛮夷之贤君也，不如赂之以抚其志。"秦王曰："善！"乃以文绣千纯、妇女百人遗义渠君。义渠君致群臣而谋曰："此公孙衍所谓耶？"乃起兵袭秦，大败秦人李伯之下。

《史记》此文录自《战国·秦策二》。这可见秦力虽强，有时也亦颇为义渠所窘。义渠为西方大国，有如东方的中山。她和魏国发生外交关系，因为魏和她接境的原因。义渠灭亡之年，《史记》中无可稽考；这里确定为昭王三十五年。按《秦始皇本纪》云："昭襄王生十九年而立。"是他灭义渠时年已五十三，其母宣太后至少亦近七十。看《后汉书》文，似昭王初立时她即用"美人计"与义渠王相通，故能生二子；他们交好了三十余年，她突然在甘泉宫里把他杀掉，秦就立刻起兵伐灭义渠，可谓处心积虑到了极点。这种阴谋，正和赵襄子的姊姊嫁给代王。襄子请代王赴宴，就命厨师把铜料击杀了他，兴兵伐灭代国，遥遥相对，可算战国时最辣手的两件事。

以上所说，都是接近内地的戎人。他们在春秋和战国五百余年之中，逐渐同化于华夏，到秦、汉世已无迹可寻，可见同化力量的巨大。范晔在这里所说的"韩、魏复共稍并伊、洛、阴戎，灭之。其遗脱者皆逃走，西逾汧、陇"，大有杜撰故实的嫌疑。按左氏昭十七年《传》说：

晋侯使屠蒯如周，请有事于雒与三涂。苌弘谓刘子曰："客容猛，非祭也，其伐戎乎？陆浑氏甚睦于楚，必是故也。君其备之！"乃警戎备。九月丁卯，晋荀吴帅师

涉自棘津，使祭史先用牲于雒。陆浑人弗知。师从之。庚午，遂灭陆浑，数之，以其贰于楚也。陆浑子奔楚，其众奔甘鹿。周大获。

这是周景王二十年前五二五。的事。那时晋灭陆浑，其君奔楚，其民奔周，甘鹿，周地。陆浑就不存在了。"阴戎"即陆浑戎，自其原居的地方说，谓之"陆浑戎"，自其所迁的两阴之地水南、山北，叫作"两阴"。说，谓之阴戎，陆浑既灭，即无阴戎，怎能等到秦厉公时，才为韩、魏所并！而且阴戎在伊、洛间住了百余年，早已华化，用不着逃；他们的老家本在陕西，就是逃也哪能西逾汧、陇，到了甘肃。所以从这些破绽看来，《西羌传》的话是不可靠的。范晔误认陆浑戎与阴戎为二族，硬替阴戎找出一结果，有此臆说，徒成笑柄。关于内地的戎人，我们讲到这里，暂时可以告一段落。

（六）秦汉时代的羌人

至于住得较远的戎人，为了山川阻塞，言语不通，和华夏的关系绝少，因而得保存其原来的种族和文化的，那就是秦、汉时代的羌人了。羌人的早期历史，可惜他们自己既无记载，内地的史书里也没有保存一些事实。现在能得到的一点材料，还是在《后汉书·西羌传》里。传中记载的无弋爰剑，便是在史书里最早的居今青海境内的羌人领袖。《传》云：

羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云："爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，为其蔽火，得以不死。"既出，又与劓女遇于野，遂成夫妇。女耻其状，被发覆面，羌人因以为俗，遂俱

亡入三河间。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。河、湟间少五谷，多禽兽，以射猎为事。爰剑教之田畜，遂见敬信，庐落种人依之者日益众。羌人谓“奴”为“无弋”，以爰剑尝为奴隶，故因名之。

这是湟中羌人史的第一页。爰剑当秦厉公时，前四七五——四四三。可知他是前五世纪的人。他被秦人拘执，可知他本是居今甘肃境内的羌人。当时青海境内羌人的文化水准还低，他们过的是游猎生活，而甘肃境内的羌人则已进于半牧畜半农耕的生产，所以爰剑逃去之后，把这种进步的生产技术教给他们，就使他们对他发生了极大的信仰，归附的人既多，势力就雄厚了。《传》中说他“亡入三河间”，李贤《注》道：

《续汉书》曰：“遂俱亡入河、湟间。”今此言“三河”即黄河、赐支河、湟河也。

其实这句话是不对的。《西羌传》上文说“滨于赐支，至乎河首”，赐支即析支，为《禹贡》所言西戎国之一，她的地方邻近黄河的发源处；所以赐支的河就近河源，不是另有一条“赐支河”。而且赐支之地离湟水颇远，爰剑的势力不见得就能达到阿尼马卿山。所以司马彪《续汉书》作“河、湟”正合事实。若定要说“三河”，那么应加上的乃是大通河，即浩亹水。这条河是入湟水的，该为爰剑的势力所及。至于被发覆面本是羌人的风俗。左氏僖二十二年《传》云：

初，平王之东迁也，辛有适伊川，见被发而祭于野者，曰：“不及百年，此其戎乎？其礼先亡矣！”秋，秦、晋迁陆浑之戎于伊川。

陆浑戎尚是近秦、晋的，而已应了伊川披发的预言，可见其风俗的大抵相同。至于青海方面，我曾见同仁县北保安堡的

女子现在尚是如此，何况当时。所以劓女披发覆面的故事，一定是爰剑以后的羌人造出来的对于披发的一个解释，不足信。《西羌传》续云：

其后世世为豪。至爰剑曾孙忍时，秦献公前三八四——三六二。初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄、獂戎。忍季父卬畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。或为牦牛种，越巂羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。忍及弟舞独留湟中，并多娶妻妇；忍生九子，为九种；舞生十七子，为十七种。羌之兴盛从此起矣！及忍子研立，时秦孝公前三六一——三三八。雄强，威服羌、戎，孝公使太子驷率戎、狄九十二国朝周显王。研至豪健，故羌中号其后为研种。

这一段说爰剑以后湟中羌的发展。当秦献公兵到渭水源头，灭了狄戎和獂戎，依《秦本纪》，灭獂的是孝公。使羌人受了极大的威胁。爰剑的孙卬因此带了他的部族走向黄河源之西数千里，从此同湟中羌断绝了往来，这该在今青海的西界或西藏的东北角了。爰剑的子孙支分派别，各寻新居：有的到了白龙江流域，名为武都羌；有的到了涪江、岷江流域，名为广汉羌；有的到了雅龙江流域，名为越巂羌。至于爰剑的嫡系则仍在湟中做酋豪，到他的玄孙研而更强，《传》又云：

及秦始皇时，务并六国，以诸侯为事，兵不西行，故种人得以繁息。秦既兼天下，使蒙恬将兵略地，西逐诸戎，北却众狄，筑长城以界之，众羌不复南度。

自从始皇筑了长城，于是长城之内为中国，长城之北为匈奴，长城之西为羌人，有了明显的区别。说“众羌不复南度”，亦

只限于今甘肃境内而已；至于岷县之南，更无长城，要到四川去是没有遮阑的。到了汉朝，这长城又用不着了。《传》云：

> 至于汉兴，匈奴冒顿兵强，破东胡，走月氏，威震百蛮，臣服诸羌。景帝时，研种留何率种人求守陇西塞，于是徙留何等于狄道、安故，至临洮、氐道、羌道县。及武帝征伐四夷，开地广境，北却匈奴，西逐诸羌，乃度河、湟，筑令居塞。初开河西，列置四郡，通道玉门，隔绝羌、胡，使南北不得交关，于是障塞亭燧出长城外数千里。

自冒顿起而匈奴大强，羌人做了他们的臣属。其有不愿依附匈奴的，便请求汉朝开放长城，于是汉景帝容许留何等率族内迁。他们内迁的地方，狄道今临洮县，安故今临洮县南境，临洮今岷县，氐道今西和县东北，羌道今岷县东南，都在甘肃的西南部。到武帝时，汉的武力又冲进湟中，在今永登县西、大通河左岸筑了令居塞，又开辟了武威、张掖、酒泉、敦煌四郡。隔绝了匈奴和羌的通道，建置了数千里的障塞亭燧。匈奴本来是联络了羌人共同牵扯汉朝兵力的，到这时候他们的右臂却被砍断了。

武帝元鼎五年，前一一二。西羌数十万人反，和匈奴相应合，匈奴入五原，今河套。西羌围枹罕。今临夏。翌年，武帝命将军李息讨羌，把羌人赶到青海和盐池，逼他们让出了湟水流域，汉朝就在那里立了许多县，隶属于陇西郡；又置护羌校尉，驻临羌县，统领羌中事务。到昭帝始元六年，前八一。又从陇西郡中分出金城郡。依今日的区域来说，这一个新立的金城郡的疆域应当东自榆中，西至湟源，南至夏河，北抵永登。湟水流域水草丰美，既宜于畜牧，又适于耕田，羌人虽一时离

开，终究念念不忘。到宣帝时，派义渠安国巡行诸羌，先零羌的酋长向他请求，可否渡过湟水，到汉人没有种田的地方去畜牧。安国刚把这件事情奏闻朝廷，羌人就强渡湟水，官吏禁止不住。元康三年，前六三。先零羌又会合了诸种羌的酋长二百余人，解仇结盟，交换人质。这是有一个大举动的先兆，宣帝听得了，问老将赵充国，充国对道：

> 羌人所以易制者，以其种自有豪，数相攻击，势不一也。往三十余岁，西羌反时，亦先解仇合约，攻令居，与汉相距，五六年乃定。至征和五年，前八八。先零豪封煎等通使匈奴，匈奴使人至小月氏，传告诸羌曰："汉贰师将军众十余万人降匈奴。羌人为汉事苦！张掖、酒泉本我地，地肥美，可共击居之！"以此观匈奴欲与羌合，非一世也。……疑匈奴更遣使至羌中，道从沙阴地，出盐泽，过长阬，入穷水塞，南抵属国，与先零相直。臣恐羌变未止此，且复结联他种，宜及未然为之备！《汉书·赵充国传》。

"沙阴"即流沙，亦即居延海。"盐泽"即蒲昌海，今罗布淖尔。"长阬"即长城之窟，城中的夹道。"穷水塞"是张掖北的穷石山，一名兰门山。"属国"，是张掖属国。这是说匈奴遣使到羌中，是由今甘肃的居延海西南行，到新疆的罗布淖尔，回经长城，由穷石山转归原地。那时河西四郡早开，而羌与胡仍可交通，想见隔绝两族的不易。在赵充国这一段话里，可知羌人占地虽大，但政治组织太不健全，不但全族似一盘散沙，而且常常自相攻击，所以汉人无须惧怕他们。只是匈奴常要和羌人结成联合战线，共图进取，在匈奴的领导之下，羌人却成了汉朝的大患，所以汉朝仍非制伏他们不可。

制伏的方法，除了严格地隔断他们和匈奴的交通之外，还要在羌人的肥沃之地设立郡县，加强统制。所以赵充国要罢骑兵万人，留湟中屯田，作长期的监视了。

爰剑五世到研，研的武力最强，自后就把“研”名作为种号。十三世到烧当，又极豪健，元帝时结合了彡姐等七种羌寇陇西。他的子孙又改用“烧当”作种号，烧当羌常作诸羌的领袖。王莽执政，想夸耀自己的威德作篡夺汉家江山的准备，他就招诱诸种羌人教他们献纳土地，称臣内属，于是在湟水以西设立了西海郡。等到王莽失败，烧当的玄孙滇良立刻把西海郡地方完全抢了回去。

东汉初年，光武帝恢复护羌校尉，就招抚方面下工夫。可是双方的冲突到底不能避免，建武十一年，公元三五。先零羌劫掠金城、陇西诸地，被陇西太守马援击破。当时就发生了两个问题：第一问题是羌人的习性反复，只要汉朝防范稍疏，他们就故态复萌，作起乱子，如今正当他们衰败之时，应当怎样处置才可以防止后患？第二问题是凉州在王莽以后，经过隗嚣的割据，人民已难安居，再加上羌人的扰乱，多半逃亡到别处去了，这广大的边方又应当怎样安集人民？当时朝中诸臣对于第二问题的解决方法倒很简便，他们主张把接近羌人的地方索性弃掉，免得多事，独马援以为不可，他说：

> 破羌今青海乐都县。以西，城多完牢，易可依固。其田土肥壤，灌溉流通。如令羌在湟中，则为害不休，不可弃也！《后汉书·马援传》。

你退让一步，他就逼进一步，这是千真万确的事情，所以光武帝听了他的话，下诏给武威太守，令他把金城郡逃出的人民送回来，一时归家的有三千余口。马援又上奏，请为置官

长，缮城郭，起坞候，开导水田，劝他们耕牧，那里就都可安居乐业了。他这个解决方法当然很好，可是他对于第一问题的解决竟给后人添了无穷的麻烦。《光武本纪下》云：

建武十一年，公元三五。陇西太守马援击破先零羌，徙致天水、陇西、扶风。

把羌人移徙于内地，就是马援处置降羌的重要办法，大概他以为羌民难治，若把他们搬到内地来了，在各方监督之下，一定会得伏伏贴贴，不再闹事。自此以后，一般高级官吏都仿效了他。明帝永平元年，公元五八。窦固、马武击破烧当羌豪滇吾，把降人七千余口安置于三辅。即陕西的渭水流域一带。和帝永元十三年，公元一〇一。侯霸徙降者六千余人于汉阳、今甘肃天水一带。安定今甘肃镇原一带。及陇西诸地。其它还有许多。这原是好意，想不到后来竟成了内地变乱的导火线。

东汉一代的羌祸，以安帝时为最烈，整个的朝野都为了羌事而忧闷。这一次发动的地点不在边外而在内地。本来徙羌的事是羌、汉间彼此沟通融洽的好机会，不幸主客既不易相容，官吏们又处置不善，只把他们当作剥削的目标，于是羌人的反抗心理越来越强。安帝永初元年，公元一〇七。诏发羌人援救西域，羌人不乐远征，相率逃亡；其没有逃的，郡县逼迫骚扰太甚，也个个想反。这时有一个烧当种人名麻奴的，原徙居在安定，乘机逃出塞外，号召种人侵扰边境，内地的羌人也都闻风而起。不过这时他们的势力究竟有限，而官吏都畏怯怕事，纷纷请把郡县内迁，于是他们势焰更盛，东渡黄河，侵入河东，再及河内。先零羌酋滇零自称天子于北地。招集武都的参狼羌及上郡、西河的杂羌，断了陇道，抄略三辅。这时不但西北的并、凉二州和西南的益州处在锋镝之中，

连洛阳一带司隶校尉所部也起了烽烟，即太行山以东的魏郡、赵国、常山、中山也都不遑将息，天天在缮筑坞候。直到元初三年，公元一一六。征西校尉任尚破零昌滇零子。于北地，获其僭号文书，又遣人刺杀零昌，诸羌瓦解，才消灭了他们的中央政权。其后汉廷一方面用武力征讨，一方面又用财货招诱，诸种羌人慢慢分散，或来降附，才得平静下去。这一次的战事，经历了十四年，用钱二百四十亿，帑藏为之空虚，人民覆宗灭族的不计其数，真是东汉时的一回浩劫。顺帝即位以后，又继续闹了七年，用去八十余亿，人民的元气消耗光了。到桓帝延熹二年，公元一五九。陇西的烧当、烧何、当煎、勒姐诸羌又起来劫掠边塞。那时统兵人员段颎进军穷追，前后转战四十多天，出塞二千余里，一直打到河首积石山前。他斩了烧何羌的大帅，俘虏了羌人数万，得着一回大胜，西羌的势力才算压了下去。

那时的羌祸在关西一带，真像野草一般，无地不生，结果，西羌虽说压服，东羌又乘机起来。所谓"东羌"，原是东汉初年徙居于三辅、汉阳、安定、北地、上郡、西河一带的西羌，也就是安、顺二帝时扰乱关中的羌人；为了别于金城和陇西塞外的羌人，所以称作东羌。他们久居内地，一有动作，所有寄居的种族也就互相响应，把安、顺时的旧事重新演出。这时担负平靖东羌的责任的是皇甫规、张奂等，他们的政策偏重于招抚，可是羌人的习性很不容易羁縻，所以依然随降随叛。恰好段颎平了西羌，朝中就把他调回，办理关中的羌事。他觉得一边征讨，一边招抚，不是平羌的善策，就于建宁元年公元一六八。上书灵帝请求作根本的解决。他说：

计东种所余三万余落，居近塞内，路无险折，……

而久乱并、凉，累侵三辅，西河、上郡已各内徙安定，北地复至单危，自云中、五原西至汉阳二千余里，匈奴、种羌并擅其地，是为痈疽伏疾，留滞胁下，如不加诛，转就滋大。今若以骑五千，步万人，车三千两，三冬二夏足以破定，无虑用费为钱五十四亿。如此，则可令群羌破尽，匈奴长服，内徙郡县得反本土。《后汉书·皇甫张段列传》。

灵帝听了他的话，一意委任他，果然没满二年东羌又平在他的手里。《后汉书》本传记载这回成功是“百八十战，斩三万八千六百余级，获牛、马、羊、骡、驴、骆驼四十二万七千五百余头，费用四十四亿”。经过这次大杀戮后，羌人势力微弱，就不能再起什么大乱子了。以上叙述，大体根据《后汉书·西羌传》，参以《汉书·赵充国传》、《后汉书·马援传》、《皇甫规、张奂、段颎传》等。

在两汉的历史里，爰剑的子孙是羌人中最主要的一系。他的子孙的支派分得很多，《西羌传》说：

自爰剑后，子孙支分凡百五十种，其九种在赐支、河首以西，及在蜀、汉徼北，……唯参狼在武都；……其五十二种，衰少不能自立，分散为附落，或绝灭无后，或引而远去；其八十九种，唯钟最强；……发羌、唐旄等绝远，未尝往来，牦牛、白马羌在蜀、汉，其种名别号皆不可纪知也。

可见他的子孙在今青海境内的不过几种，其他一百数十种，则或东迁甘肃，或东南徙四川，或跑到更远的地方，大都无从查考了。在爰剑一系之外，见于史书的，有先零、罕、开、当煎、勒姐、牢姐、彡姐、累姐、封养、烧何、卑湳、离湳、狐奴、当阗、虔人、全无、沈氐、且冻、传难、乌吾、效功、莫

须、巩唐、钟存诸名，不知道这些种的系统如何，关系如何。其中或有一名的异译，如“勒姐”和“牢姐”声音太相似了，恐只是一种。“罕、开”二名常常连举，也很容易使人误认为一种。《汉书·赵充国传》颜师古《注》云：

罕、开，羌之别种也。此下言“遣开豪雕库宣天子至德，罕、开之属皆闻知明诏”，其下又云“河南大开、小开”，则罕羌、开羌姓族殊矣。……《地理志》，天水有罕开县，盖以此二种羌来降，处之此地，因以名县也。

他说的很对。《后汉书·西羌传》中也说：

罕种羌千余寇北地。……汉安元年，以赵冲为护羌校尉。冲招怀叛羌，罕众乃率邑落五千余户诣冲降。

羌中罕、开二种虽然关系较密，常作共同行动，但也有单独行动的时候。这二族住在青海的海边。见《赵充国传》。其他诸族原居何地，后迁何地，史书中殊难一一寻觅。兹就所记居地及其进攻之地，大概说来，住在陇西、金城二郡及其塞外的，有先零、勒姐、当煎、当阗、封养、牢姐、彡姐、卑湳、离湳、狐奴、乌吾、种存、巩唐、且冻、传难诸族；在上郡的，有全无、沈氏、牢姐诸族；在西河郡的，有虔人、卑湳诸族；徙置安定郡的，有烧何族。此中有重复的，或是一族的居地先后有不同，或是一族分为数部而居地遂不同的。为了材料太少，一切问题无从解决。大致看来，在这些族里，以先零为最强，常在诸羌中取得领袖的地位。

以上所说的大都是住在今青海省及甘肃西部的羌人。这部分羌人的遗裔，因为在唐代属于吐蕃，所以称为番民；又因为接受西藏佛教和文化，和西藏没有不同，所以称为藏民。此外，还有住在今四川境内的羌人。关于这方面，《后汉书·

西羌传》也曾作一个约略的记载，云：

> 建武十三年，公元三七。广汉塞外白马羌豪楼登等率种人五千余户内属，光武封楼登为归义君长。至和帝永元六年，公元九四。蜀郡徼外大牂夷种羌豪造头等率种人五十余万口内属，拜造头为邑君长，赐印绶。至安帝永初元年，公元一〇七。蜀郡徼外羌龙桥等六种万七千二百八十口内属。明年，公元一〇八。蜀郡徼外羌薄申等八种三万六千九百口复举土内属。冬，广汉塞外参狼种羌二千四百口复来内属。桓帝建和二年，公元一四八。白马羌千余人寇广汉属国，杀长吏，益州刺史率板楯蛮讨破之。

这里，我们又见到大牂夷、龙桥、薄申三个羌种名。这些羌人的后裔，大部分当已融化在汉人里头，其一部分则为现今四川中部松潘、理茂、懋功、汶川等县里的羌人。这部分羌人因为没有接受佛教，所以还得保存古代的羌人文化。

此外，还有住在今甘肃西部的羌人。这在《西羌传》里没有材料，但在《汉书·地理志》里却可以寻出一点痕迹来。文云：

> 张掖郡觻得：……羌谷水出羌中，东北至居延入海，过郡二，行二千一百里。

按羌谷水即桑钦所说的“弱水”，今上游称黑河，下游称额济纳河。水出酒泉祁连山下，《地理志》说“出羌中”，可见酒泉祁连山一带是羌人的居地，所以地号“羌中”，水名“羌谷水”了。又：

> 酒泉郡禄福：呼蚕水出南羌中，东北至会水入羌谷。

呼蚕水今名洮赖河，出今玉门市南的祁连山，东北至高台县北合于羌谷水。从这一条上，知道玉门市南也是羌人所居。又：

敦煌郡冥安：南籍端水出南羌中，西北入其泽，溉民田。

南籍端水上游今名疏勒河，下游名布隆吉河，入于冥泽，今哈拉湖。这水的发源地离开呼蚕水不远。和上条合看，知道汉代人唤这一带为“南羌中”，表示它离开北面所设的郡县较远，所以加上一个“南”字。汉代所立的河西四郡，武威为故匈奴休屠王地，张掖为故匈奴昆邪王地，都是平原美草，比较适于居住的地方；至于南面的山岳地带则留给羌人，匈奴是这样，汉朝也是这样。

此外，还有住在今新疆天山南路的羌人。这有《汉书·西域传》的材料可以依据。《传》云：

出阳关自近者始，曰婼羌。婼羌国王号‘去胡来王’。去阳关千八百里。去长安六千三百里。辟在西南，不当孔道。户四百五十，口千七百五十，胜兵者五百人。西与且末接。随畜逐水草，不田作；仰鄯善、且末谷。山有铁，自作兵，兵有弓、矛、服刀、剑、甲。西北至鄯善，乃当道云。

这一个羌国，人口只有一千多，地又不当孔道，似乎无足轻重，然而汉朝人却很看重他。如《说文·羊部》：

羌，西婼羌戎牧羊人，从人牧羊。依宋本《太平御览》卷七九二引补。

又《汉书·韦玄成传》记王舜、刘歆议宗庙制，说：

孝武皇帝愍中国罢劳，无安宁之时，……西伐大宛，并三十六国，结乌孙，起敦煌、酒泉、张掖，以鬲婼羌，裂匈奴之右臂。

似乎他们都把婼羌看作羌人的代表。为什么会这样？我们推

测起来大概有两个原因。第一，她是最先归汉的一国，所以封为‘去胡来王’。这个名词，颜师古《注》道：

言去离胡戎，来附汉也。

又《汉书·赵充国传》载宣帝《让充国书敕》云：

今诏……长水校尉富昌、酒泉侯奉世将婼、月氏兵四千人……击罕羌，入鲜水北句廉上。

这可见婼羌的领袖确是站在汉朝的一边，所以肯自击其同类的罕羌；封为王爵，自因其忠顺的缘故。第二，她的国境很大。《西域传》中有以下的资料：

小宛国……东与婼羌接，辟南不当道。

戎卢国……东与小宛，南与婼羌，西与渠勒接，辟南不当道。

渠勒国……东与戎卢，西与婼羌，北与扜弥接。

于阗国……南与婼羌接，北与姑墨接。

难兜国……南与婼羌，北与休循，西与大月氏接。

这五个国都在天山南路：小宛最东，在今罗布泊之南；次则戎卢、渠勒，在今克里雅河流域；又次则于阗，在今和阗河流域；难兜最西，在今苏联土库曼（Turkmen S. S. R）阿母河之南。而小宛之东，戎卢之南，渠勒之西，于阗之南，难兜之南都和婼羌相接，可见婼羌国境占有今新疆境内的全部昆仑山脉，而且越过了葱岭，东西延袤约二千余公里，实在是一个泱泱大国。《西域传》所说的“户四百五十，口千七百五十，胜兵者五百人”，恐怕是专就她的国都中说的吧？这一国里，虽度游牧生涯，没有农业，却有兵器工业，而且铸的是铁兵，不能不说他们的生产技术是很进步的。此外，《西域传》又说：

西夜国，王号子合王，治呼犍谷，去长安万二百五十里。户三百五十 口四千，胜兵千人。……西与蒲犁接，蒲梨及依耐、无雷国皆西夜类也。西夜与胡异，其种类羌、氐行国，随畜逐水草往来。而子合土地出玉石。

这段文字据《后汉书·西域传》则为：

西夜国一名漂沙，去洛阳万四千里。……子合国居呼犍谷，去疏勒千里。……

故范晔云：

《汉书》中误云西夜、子合是一国，今各自有王。

清徐松因之，他在所著《西域传补注》中以为"传本脱烂"。按《魏书·西域传》说：

悉居半国，故西夜国也，一名子合。其王号子，治呼犍。

魏收作史在北齐时，是不是《汉书》的本子在那时已脱烂了呢？看"其王号子"一语，实有脱烂的可能，但为什么又说"一名子合"呢？这个国该在于阗南山的西南，虽未有羌名，然而他们的生产则是羌人的方式。《传》又说：

蒲犁国，王治蒲犁谷，去长安九千五百五十里。户六百五十，口五千，胜兵二千人。……寄田莎车。种俗与子合同。

依耐国，……去长安万一百五十里。户一百二十五。口六百七十，胜兵三百五十人。……南与子合接，俗与相同。少谷，寄田疏勒、莎车。

无雷国，王治卢城，去长安九千九百五十里。户千，口七千，胜兵三千人。……衣服类乌孙，俗与子合同。

这三国都在于阗南山之西，葱岭之东。他们的种和俗都和西

夜子合。相同，不务农业，寄田他国，也都有为羌族的可能。《汉书·西域传》的材料想系班超供给班固的，所以治所、道理、户口都记的很详。在当时汉人的眼光里，婼羌、西夜、子合、蒲犁、依耐、无雷这五六个沿着葱岭和南山今称昆仑山脉。的国家都属于氐羌行国一类的。这些羌人的遗裔不知道后来混合到哪个种族里边去了。

除此以外，魏明帝时鱼豢所著的《魏略》里又有关于西域的羌人的一段话，云：

> 燉煌西域之南山中，从婼羌西至葱岭数千里，有月氏种葱茈羌、白马、黄牛羌，各有酋豪；北与诸国接，不知其道里广狭。传闻黄牛羌各有种类，孕身六月生；南与白马羌邻。《三国志·乌桓鲜卑东夷传》裴松之《注》引。

这三种羌是两《汉书》里所没有说到的，可见当时居今新疆南部的羌人种类之多。《〈水经·河水〉注》云：

> 河水又东注于泑泽，即经所谓蒲昌海也，水积鄯善之东北，龙城之西南。龙城，故姜赖之虚，胡之大国也。蒲昌海溢，荡覆其国。城基尚存而至大。晨发西门，暮达东门。浍其崖岸，余溜风吹，稍成龙形，西面向海，因名龙城。地广千里，皆为盐而刚坚也。

按《凉州异物志》云：

> 姜赖之虚，今称龙城。恒溪无道，以感天庭。上帝赫怒，海溢荡倾。刚卤千里，蒺藜之形。其下有盐，累棋而生。《御览》卷八六五引。

所咏的即是此事。这是新疆羌人的洪水说，也归根于上帝的赫然震怒。他们指为蒲昌海水溢，也正同秦、晋间人提到洪水便说是孟门、龙门水溢一样。龙城遗址大得可以走一天，可

见羌人实有很高的文化和很密的人口。巧得很，六十年前，英国派出的文化间谍斯坦因到新疆考古，得到了许多竹简和纸片，其中有一封羌女的信，出于罗布泊北面的古城里，大约是三国到前凉这个时期内公元三、四世纪。所写，文云：

羌女曰：取别之后，便尔西迈，相见无缘，书问疏简，每念兹对，不舍心怀，情用劳结。仓卒复致消息，不能别有书裁，因数字值信复表。马羌。《流沙坠简》卷三。

这位羌女的汉文太文雅了，是出于她的亲笔呢，还是请汉人代笔的？末了署“马羌”，显得她是属于白马羌的一族，正好和《魏略》所说的相印证。

自此以后，在《魏书》传八十九。里又见两种居今甘肃南境的羌名：

宕昌羌者，其先盖三苗之胤。……其地东接中华，西通西域，南北数千里，姓别自为部落，酋帅皆有地分，不相统摄，宕昌即其一也。……有梁懃者，世为酋帅，得羌豪心，乃自称王焉。懃孙弥忽，世祖初，遣子弥黄奉表求内附。世祖嘉之，遣使拜弥忽为宕昌王，赐弥黄爵甘松侯。……其地自仇池以西，东西千里；席水以南，南北八百里，地多山阜。人二万余落。世修职贡。……弥机立，……高祖遣鸿胪刘归、谒者张察拜弥机征南大将军、西戎校尉、梁益二州牧、河南公、宕昌王。……

宕昌在今甘肃岷县和临潭县的南部，席水即今甘谷县南的藉水，可见这个羌国占有洮河及白龙江两流域。《魏书》又云：

邓至者，白水羌也。世为羌豪。因地名号，自称邓至。其地自亭街以东，平武以西，汶岭以北，宕昌以南。土风习俗亦与宕昌同。其王像舒治遣使内附，高祖拜龙

骧将军、邓至王。遣贡不绝。邓至之西有赫羊等二十国，时遣使朝贡，朝庭皆授以杂号将军、子男渠帅之名。

这国在宕昌之南，从今甘肃文县到四川松潘，占有白水江、涪江、岷江流域各一部分。这恐怕就是《后汉书》里所说的"广汉羌"。在《周书》传四十一。里，又见一种居今青海的羌名：

白兰者，羌之别种也。其地东北接吐谷浑，西北至利模徒。南界郁那。邪。风俗物产与宕昌略同。保定元年，周武帝年号，公元五六一。遣使献犀甲、铁铠。

这是今青海西南部的一种羌人，因住在白兰山而得名。东晋后这一族属于吐谷浑。在《魏书》传九十。里又得一种新疆的羌名：

阿钩羌国，在莎车西南，去代一万三千里。国西有县度山，其间四百里，中往往有栈道，下临不测之渊，人行以绳索相持而度，因以名之。土有五谷、诸果。市用钱为货；居止立宫室。有兵器。土出金珠。

波路国，在阿钩羌西北，去代一万三千九百里。其地湿热。有蜀马。土平。物产国俗与阿钩羌同。

阿钩羌当在今乾竺特，或阿富汗、印度间，疑即婼羌的后裔。波路国地平而湿热，当在今苏属中亚细亚锡尔河流域；他们虽无羌名，可是国俗相同，当亦西夜、无雷之类。

（七）氐的来历及其在秦汉时代的活动

羌的材料搜罗到这些，暂可告一段落。现在再讲氐。古人每把氐、羌两族连称，甚或看作一种。如《山海经》中《海内经》便说：

伯夷父生西岳；西岳生先龙；先龙是始生氐羌。氐

羌，乞姓。

从此处看，氐羌好似一个人的名号；如是两人，也该是同父的昆弟。《逸周书·王会》云：

氐羌以鸾鸟。

孔晁《注》云：

氐，羌地。羌不同，故谓之“氐羌”；今谓之“氐”矣。

照孔氏的说法，羌是大名。氐是羌中的一种；因为羌的种类很多，所以称氐为“氐羌”，正如称婼羌、钟羌、发羌一样。不过既是氐小而羌大，那么《王会》里除氐羌外当还有某羌、某羌，何以篇中不再见相类的名号？因此，我以为这还是平列的两名。《汉书·贾捐之传》说：

成王……地西不过氐、羌。

《说文·鸟部》：

鸾，赤色五采，鸡形，鸣中五音，颂声作则至；周成王时，氐、羌献鸾鸟。

为什么许慎要确定这事在成王时？只因《王会》开头便写了：

成周之会，……天子南面立，……唐叔、荀叔、周公在左，太公望在右。……

成周是成王造的；在成周里大会诸侯和四夷，而周公和太公望夹侍在天子的左右，那便非成王时不可。文中既说“氐、羌以鸾鸟”，所以《说文》就这样讲了。

古籍中单言氐的不多。《山海经·海内南经》道：

氐人国在建木西，其为人人面而鱼身，无足。

这当然不能算作可靠的史料。又《大荒西经》云：

有互人之国，人面鱼身，炎帝之孙名曰灵恝。灵恝

生互人，是能上下于天。

郝懿行《山海经笺疏》道：

互人，即《海内西经》氐人国也。“氐”、“互”二字盖以形近而讹，以俗“氐”正作“互”字也。

“氐”作“互”，是六朝、隋、唐时的别体，新发见的敦煌写本书里就不少。这条固然也和上条差不多相同，但它说氐人是炎帝的曾孙，却和上面引的“炎帝，姜姓”及“羌人，姜姓”之说合拍，可见氐和羌都自认出于炎帝，二族同源而异派。《周书·异域传》云：

氐帅盖闹等相率作乱，……姜樊哙乱武阶，……共推盖闹为主。

又说，

氐酋姜多复率厨中氐、蜀攻陷落丛郡。……宇文琦率兵入厨中。……斩姜多，……于是群氐并平。

似乎确可证明氐、羌同为姜姓，即同出于炎帝。汉武帝元鼎六年公元前一一一。平了西南夷，派司马迁等前往考察设计。《史记·太史公自序》说：

奉使西征巴、蜀以南，南略邛、笮、昆明。

他在邛、笮、昆明等刚灭亡了的国家里走了一趟，所见所闻着实丰富，所以他做了一篇《西南夷列传》，仿佛考察报告似的，这篇传的开头说：

西南夷君长以什数，夜郎最大。其西，靡莫之属以什数，滇最大。自滇以北，君长以什数，邛都最大。此皆魋结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至楪榆，名为嶲、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自嶲以东北，君长以什数，徙、筰都最大；

自筰以东北，君长以什数，冉駹最大。其俗或土著，或移徙，在蜀之西。自冉駹以东北，君长以什数，白马最大。皆氐类也。此皆巴、蜀西南外蛮夷也。

他从文化上着眼，分西南夷的几十个国家为三类。第一类是夜郎、滇、邛都等，他们把头发盘在顶上，种田，有城镇的，这种国家是农业文化。第二类是巂、昆明等，他们把头发编成辫子，牧畜，逐水草迁徙，没有君长，这种国家是游牧文化。再有第三类是徙、筰都、冉駹等，他们有君长，人民或定居，或移徙，这种国家是农牧兼营的文化。他在这段的结尾说：这都是氐类；这都是巴、蜀西南的蛮夷。所以陈奂《诗毛氏传疏》说：

《西南夷传》夜郎、滇、邛都、筰都、冉駹、白马，皆氐类也。《殷武》。

但因这“皆氐类也”四字写在“白马”之下，所以很容易使人觉到冉駹东北的许多国家是氐类，其他则不是。可是自《魏书》以下都说：

氐者，西夷之别种，号曰白马。……秦、汉以来，世居岐、陇以南，汉川以西，自立豪帅。汉武帝遣中郎将郭昌、卫广灭之，以其地为武都郡。自汧、渭抵于巴、蜀，种类实繁。《魏书》传八十九；《周书》传四十一，《北史》传八十四并同。

从陈奂说，凡西南夷都是氐，氐的区域是够大的。从魏收说，氐的区域只限于武都郡及巴、蜀一角，又嫌太少了。这个问题，不是文字材料所能解决。只恨司马迁这篇报告写的不仔细，我们推敲不出他的原意来。按氐所居地，从《汉书·地理志》看来，陇西郡有氐道，广汉郡有甸氐道和刚氐道，蜀

郡有湔氐道，张掖郡有氐池，武都郡有氐道水，敦煌郡有氐置水，可见其占有之地虽没有羌大，但也不算太小。何况《后汉书·西南夷传》明白说冉駹内有“九氐”，使我们知道《史记》所说的“氐类”决不限于冉駹东北的国家。更何况《史记》所说的巂、昆明的编发，随畜迁徙，无君长，都和羌人风俗一致，氐、羌种俗大抵相同，从文化上看来，此种人可为氐类，也正和西夜、无雷的可为羌类是一样的呢。

汉平西南夷，据《史记·西南夷列传》的赞语，是“卒为七郡”。《集解》引徐广《注》，这七郡是：

犍为 牂柯 越巂 益州 武都 沈黎 汶山

拿它们原来的国家和现今的地名说来，是：

武都，是原来的白马国，在今甘肃南部及陕西的西南一角。

汶山，是原来的冉駹国，在今四川中北部。

犍为，是原来的夜郎国及僰夷、巴夷，在今四川中南部、云南东北部及贵州西北部。

越巂，是原来的邛都国，沈黎，是原来的筰都国和徙国，这两郡都在今四川西南部和云南西北部。

牂柯，是原来的夜郎、牂柯、且兰、钩町诸国，在今贵州，兼有云南东部。

益州，是原来的滇、巂、昆明、劳深、靡莫诸国，在今云南中、南部及西部。

后来武帝天汉中，把汶山并入蜀郡，故《汉书·地理志》记载蜀郡的县有汶江、绵虒、湔氐道；沈黎的一部分也并入蜀郡，故蜀郡有徙县。到宣帝地节三年，沈黎又并了越巂，故越巂的县有定筰、筰秦、大筰诸名。筰与笮通。如果司马迁的意

思真以为他们都是“氐类”，那么我们可以知道氐在东而羌在西，两族各作自北而南的纵贯式的发展了。

鱼豢《魏略》中又有一大段关于西北方面的氐的记载：

《西戎传》曰：氐人有王，所从来久矣。自汉开益州，置武都郡，排其种人，分窜山谷间，或在福禄，或在汧、陇左右。其种非一，称槃瓠之后；或号青氐，或号白氐，或号蚺氐，此盖……即其服色而名之也。其自相号曰“盍稚”。各有王侯，多受中国封拜。……其俗、语不与中国同，及羌、杂胡同；各自有姓，姓如中国之姓矣。其衣服尚青绛。俗能织布，善田种，畜养豕、牛、马、驴、骡。其妇人嫁时著衽露，其缘饰之制有似羌，衽露有似中国袍。皆编发。多知中国语，由与中国错居故也；其自还种落间则自氐语。其嫁娶有似于羌。此盖乃昔所谓西戎在于邽、冀、豲道者也。今虽都统于郡国，然故自有王侯在其虚落间。又故武都地，阴平街左右亦有万余落。《三国志·乌丸鲜卑东夷传》裴松之《注》引。

他所引的《西戎传》不知是谁做的，或即《魏略》的一部分。这一段文字讲得很好，使我们知道氐是介于华、羌之间的一种人。他们都有中国姓，多能说中原话，其生产方式为织布、种田、养豕，已完全和汉人相同；惟衣服和结婚礼节则仍似羌。汉禄福县即今甘肃酒泉县治。《后汉书·西南夷传》云：

白马氐……数为边寇。……元封三年，氐人反叛，遣兵破之，分徙酒泉郡。

这是他们住到禄福的由来。其称“槃瓠之后”恐非事实，乃是三国时人的一种想像。吴整《三五历年记》讲盘古事最早，即三国时的作品。这一族人因为华化的深澈，所以他们的后裔已大都加

入汉人中了。

氐和羌固然可以分，而实际上却很难分。《后汉书·西南夷传》说：

冉駹夷者，……其山有六夷，七羌、九氐，各有部落。

可知冉駹一地实有夷、羌、氐三种人，而这三种人中还可以分成二十二部。因此，其人为羌为氐常常闹不清楚。例如唐魏王李泰所作的《括地志》就说：

筰州本西蜀徼外，曰猫羌嶲。

蜀西徼外羌，茂州、冉州，本冉駹国地也。均《〈史记·西南夷列传〉正义》引。

那么对于筰都，冉駹的人种，司马迁名之曰“氐”的，这里又称之曰“羌”了。所以这一问题要求分析清楚，彻底解决，至少在现存的材料里是没有希望的。

（八）五胡和南北朝的动乱中羌、胡和汉族的融合

自从汉朝与羌、胡连兵，每打一次胜仗，一定把俘虏移了进来，令和土著杂居，投降的亦然，而又没有适当的民族政策，一切听其自然，他们对于官吏和豪绅，积怨既久，逢到一个机会就爆发了起来。而且羌、胡移进来的愈多，他们的力量也就愈大了，在腹心之地作起大举动，比了边疆的变乱更难防御。到了晋朝，这种形势一天天紧张了，所以当时的有心人都作徙“戎”之论。武帝时，侍御史郭钦上疏，略云：

魏初人寡，西北诸郡皆为戎居。今虽服从，若百年之后有风尘之警，胡骑自平阳、上党，不三日而至孟津，

北地、西河、太原、冯翊、安定、上郡尽为狄庭矣。宜……渐徙平阳、弘农、魏郡、京兆、上党杂胡，峻四夷出入之防，……万世之长策也。《晋书·匈奴传》。

这说的是匈奴。他以为在现今山西、陕西、甘肃诸地住的匈奴人太多，倘有不测，三天里便可以包围着国都洛阳。但他这忠告，武帝没有接受。到惠帝时，山阴令江统又作长篇的《徙戎论》痛论其事，略云：

魏兴之初，与蜀分隔，疆埸之戎，一彼一此。魏武皇帝令将军夏侯妙才讨叛氐阿贵、千万等；后因拔弃汉中，遂徙武都之种于秦川，欲以弱寇强国，扞御蜀虏。此盖权宜之计，一时之势，非所以为万世之利也。今者当之，已受其弊矣。夫关中土沃物丰，厥田上上，加以泾、渭之流溉其舄卤，郑国、白渠灌浸相通，黍稷之饶，亩号一锺，百姓谣咏其殷实，帝王之都，每以为居，未闻戎狄宜在此土也。……当今之宜，宜及兵威方盛，众事未罢，徙冯翊、北地、新平、安定界内诸羌，著先零、罕幵、析支之地；徙扶风、始平、京兆之氐，出还陇右，著阴平、武都之界。……各附本种，反其旧土，使属国、抚夷就安集之，戎、晋不杂，并得其所。《晋书·江统传》。

这说的是氐、羌。在魏武帝时，讨平叛氐，为了氐地近蜀，怕他们为刘先主所用，就把他们从武都迁到陕西中部，那里正是泾、渭流域，上上的好地方，让他们坐大了起来。江统以为应当把陕、冯翊、新平。甘北地、安定。境内的羌人迁回青海，把陕西境内的氐人迁回武都，这样可以免去将来的许多危险。但那时正值贾后之乱，接上八王之乱，朝廷上哪里顾得到这些事。到惠帝永兴元年，公元三〇四。离江统作论还未满十年，居

今山西离石的南匈奴单于刘渊就自立为汉王，继称皇帝，国号汉，从此各地的异族纷纷称王称帝，演成了“五胡十六国”的局面，直乱了一百三十六年方才平息，生灵的涂炭竟至不可数计。

所谓五胡，只就五个大种而言，其实还有些小种，又有本是汉人所建之国而并算在十六国内的。这五个大种是匈奴、羯、鲜卑、氐、羌。鲜卑占地最大，自北匈奴入欧洲，南匈奴内迁之后，匈奴原地都为鲜卑所有。依照现今史学界的分类，匈奴是突厥种，鲜卑是东胡种，这里可以不提。羯种，据《晋书》云：

> 石勒，……上党武乡羯人也，其先匈奴别部，羌渠之胄。《载记四》。

武乡县在今山西榆社县北，因为这里说是“匈奴别部”，所以向来也放在突厥族里。但近人吕思勉说，羯人有火葬之俗，和氐、羌同，疑是氐、羌与匈奴的混血种；其成分或且以氐、羌为多。“羯室”正以羯人居此得名，并非匈奴的一支，因住在羯室而称羯。见《中国通史》第三十三章。这个说法，我看是对的。“羯”字从羊，与“羌”正同，“羯”和“羌”又都是齿音，说不定即是一字的分化。而且《晋书》上说羯是“羌渠之胄”，这句话的意义应是羌中渠帅的子孙，那么羯为羌族尤为有征。

刘渊称“汉”，到刘曜时改为“赵”。晋元帝太兴二年，公元三一九。其将羯人石勒自号赵王，后来他杀了刘曜，以成帝咸和五年三三〇。即皇帝位，建都襄国。今河北邢台县。他兵力强大，今长城以南、长江以北差不多全归了他。史家称他为“后赵”。可是这一个大朝只传了短短的二十五年，他的子孙和同族给冉闵杀光了。

苻洪是略阳临渭今甘肃秦安县东南。的氐人，世世做着酋长。他投靠刘曜，拜率义侯。后累有战功，封西平郡公。冉闵之乱，西北人民都归依他，他有众十余万。晋穆帝永和六年，公元三五〇。他自称大将军、大单于、三秦王。其子健进据长安，称天王、大单于，建元皇始，国号“大秦”；隔了一年三五二。又即皇帝位。其子生嗣祚，他性情残暴，为苻坚所杀。坚立，改称天王。晋帝奕太和五年，三七〇。他伐燕克邺，擒慕容暐，前燕亡。孝武帝宁康元年，三七三。他攻克晋汉中，取成都，西南诸夷悉来归附。太元元年三七六。灭代，拓跋氏。又灭凉，张氏。又平西域诸国。疆域之广，为十六国中第一。他又注意内政，振兴学校，修驿亭，树槐柳，百姓得过丰乐的日子。太元八年，三八三。他大举伐晋，戎卒六十余万，骑二十七万，千里间旗鼓相望。可是这回他太轻敌了，给谢玄大破于淝水之上，他也 给羌酋姚苌所杀，前秦由是遂亡。

汉时，烧当羌的子孙有请求内附的，汉朝把他们放到南安今甘肃陇西县。的赤亭。到三国，酋长柯回帮助魏将平蜀，得任镇西将军、西羌都督。他的儿子姚弋仲英猛果毅，刘曜封他为平襄公。永和七年三五一。后赵衰乱，弋仲降了晋朝，受最高级的职位。他的儿子姚苌降了苻坚，官龙骧将军；后来叛了，自称“万年秦王”。苻坚淝水之败，奔回五将山在今陕西岐山县。给他捉住，逼他交出传国玺。坚瞋目叱道：

> 小羌，乃敢干逼天子！岂以传国玺授汝羌也！图纬符命，何所依据？五胡次序，无汝羌名！违天不祥，其能久乎！《晋书·载记苻坚下》。

似乎羌于五胡中最为卑贱，决无作天子的福分的。想来五胡之中，别种早已华化，惟羌进步最迟，故有此说。看姚弋仲

戒诸子说：

今石氏已灭，中原无主。自古以来，未有戎狄作天子者。我死，汝便归晋，当竭尽臣节，无为不义之事！《晋书·载记姚弋仲》。

也是出于这种自卑的心理。可是他的儿子姚苌却非过皇帝瘾不可，终于在晋孝武帝太元十一年三八六。即皇帝位于长安，改元建初，国号大秦。打破了“小羌不能做天子”的迷信。传了两代，到晋安帝义熙十三年四一七。为刘裕所灭。这是史家所称的“后秦”。

此外还有两个苻家的同乡所建的小帝国。一个是吕家。吕婆楼，略阳的氐人，在苻坚处做到太尉。他的儿子吕光做苻坚的骠骑将军。坚既平定了东方，士马强盛，就想进图西域，任光为都督西讨诸军事，总兵七万，铁骑五千，穿过沙漠，到了焉耆，其王泥流率领旁国请降。只是龟兹不服，又把她打败，降的三十余国。龟兹宫室壮丽，珍宝充牣，先用了骆驼二万余头把珍贵载了回来。那时苻坚已失败，光遂入姑臧，今甘肃武威县。自署凉州牧，这是晋孝武帝太元十年。三八五。明年，又称酒泉公，再进位三河王。到太元二十一年，三九六。更进号天王，年号龙飞，国号曰凉。他死后，传了两代，为后秦所灭。这就是史上的“后凉”。

还有一个是李家。他们本是巴西宕渠今四川渠县。的賨民，为了信从张鲁的道教，迁到汉中杨车坂，称为杨车巴。魏武帝克汉中，李家带领了五百家归他，拜为将军，迁到略阳，北方人又称他们为“巴氐”。晋惠帝元康六年，二九六。氐人齐万年反，关西扰乱，又逢大饥荒，百姓流移就谷，南到蜀中。那时李家传到李特，仍是领袖，他掌握了流民数万家，分散在

汉中和成都平原。益州刺史赵廞谋叛，李特的弟庠和氐人苻成、隗伯等归了他。赵廞怕李庠不易制，借端杀了，李特就集合七千人打进成都。朝廷因他平乱有功，拜为宣威将军，封长乐乡侯。那时诸流人聚在蜀中的已逾十万，性情剽悍，蜀人软弱，主客不相制，朝中防其为患，令流人一齐还乡；于是他们推李特作主，和当地官吏厮拼起来。官吏出赏格缉拿他们，他们把赏格改了，只见上面写的是：

能送六郡之豪李、任、阎、赵、杨、上官及氐、叟侯王一首，赏百匹。《晋书·载记李特》。

于是跟从他们造反的益多。晋惠帝太安元年三〇二。李特自称益州牧，都督梁、益二州诸军事，改元建初。但第二年他就为晋师所杀。后来他的儿子李雄立，据有全蜀，永兴元年三〇四。自称成都王，国号大成。隔了两年，又称帝。传了四代，到晋穆帝永和三年三四七。为桓温所灭。史家称为"前蜀"。又过了五十八年，到晋安帝义熙元年，四〇五。安西府参军谯纵受命率领诸县氐兵东下，为诸将所逼，入成都，自称成都王，做后秦的藩属；不过九年功夫，就为晋将所灭。史家称为"后蜀"。这两个蜀虽不是氐人所建，可是和氐都有关系，或者可以称为半氐族的国家。以上诸节均据《晋书·载记》。

以上是十六国里的氐、羌国家，都是在短短时期中消灭的。还有一个氐国，一个羌国，因为地点较为偏僻，所以传衍甚久。

武都本是白马氐的大本营，那边有一座大山，在今甘肃成县的西面。这山四面斗绝，形若覆壶，上有平地，方二十余里，上下羊肠盘道三十六转，惟有东西二门可以出入。为了这座山上有田百顷，故名"百顷山"；又因上有大池，可以

煮盐，亦名“仇池山”。这是氐人的形势险要之地，每有军事，就据了自守。汉献帝建安一九六——二一九。中，氐帅杨驹徙居到这里，汉朝封他为“百顷氐王”。杨驹的后人千万和兴国在今甘肃秦安县东北。的氐王阿贵各有部落万余。到建安十六年，二一一。他们跟了马超在陇西起兵，曹操派夏侯渊前往击灭。千万逃向蜀中，其部落不能走的，留居在天水和南安境内；为了里边有些不稳分子，又内迁到扶风的美阳县。今陕西武功县西南。到千万的孙子飞龙，又渐强盛，住在略阳；他无子，抚外甥令狐茂搜为子。晋惠帝元康六年，二九六。关中氐、羌变乱，杨茂搜领了部落回到百顷，自号辅国将军、右贤王；群氐推为领袖，据有武都。到他儿子难敌时，仇池曾给前赵占了，但难敌终于夺回。晋简文帝咸安元年三七一。又给前秦攻下，把那边的氐人搬到关中，在百顷置南秦州。这是“前仇池国”，凡历七十六年。待至前秦灭亡，难敌的曾孙杨定又收集旧众，徙治历城，在今成县北。自号陇西王。他的后人难当自号大秦王，继又降称武都王。至宋文帝元嘉十九年，四四二。又为宋将所克，难当逃魏。这是“后仇池国”，凡历五十八年。过了几年，杨文德据葭芦，在今武都县东南。攻克阴平在今文县西北。和平武，今四川平武县。是为“武都国”；传了两代，历三十二年，四四七——四七八。为魏所灭。此后国分为二：杨文弘为白水太守，屯武兴，在今陕西略阳县。是为“武兴国”；共历五代，八十四年，四七〇——五五三。为魏所灭，其中杨绍先一代曾经称帝。南齐任杨广香为西秦州刺史，居阴平，是为“阴平国”；共历七代，一百〇三年，四七九——五八一。为隋文帝所灭。这五个先后建立的国家，断断续续地传衍了二百八十六年，若从杨驹算起便近四百年，与动荡的中原政局相终始，真可说是长命的了。本

节据《北史》列传八十四及张维《仇池国志》，一九四九年出版。

这一个氐国，汉化已深，姓和名都是汉式的，和中央政府发生的隶属关系也深。同时还有一个羌国，她的统治者则是鲜卑人，他们似乎没有汉化，对于中朝的来往也比较稀少。

慕容氏本是辽西的鲜卑渠帅。至涉归，受晋封为鲜卑单于。他有一个庶出的长子，名吐谷浑；又有一个嫡出的儿子，名弈洛环，这就是前燕的宣帝慕容廆。涉归把部落七百家分给吐谷浑。他死后，廆继位，弟兄因小事争论，吐谷浑就率部西去阴山。今内蒙古呼和浩特市大青山。值永嘉之乱，三〇九——三一二。他又度过陇山，止于枹罕。今甘肃临夏县东北。《北史》说他占有的地方，是：

自枹罕暨甘松，南界昂城、龙涸，从〔洮〕（洮）水西，南极白兰，数千里中。卷八十四《吐谷浑传》。

按：甘松山在今四川松潘县西南。龙涸为北周所置郡，治所在今松潘；《魏书·穆亮传》作“龙鹄”，《华阳国志》作“龙鹤”，并一音之转。吐谷浑度陇以后的疆域，东南包有今四川西北隅地，东面占着今甘肃西部的洮、岷及临夏、永靖诸县地，已无待考。只是白兰一地，纪载阙略，史家迄不能确指。按《北史》有《白兰传》云：

白兰者，羌之别种也。卷九十六。

是白兰本群羌部族的一支。惟这一支起得不早。杜佑《通典》云：

白兰，羌之别种，周时兴焉。卷一百九十《边防六》。

这“周”是指宇文周而言，可见他们兴起的时候已届南北朝之末，故其名不见于以前诸书。白兰这国名，得于境内的白兰山。见《隋书·吐谷浑传》。清顾祖禹《读史方舆纪要》云：

白兰山，在吐谷浑西南。慕容廆庶兄吐谷浑国于洮水之西，南极白兰。其后每被侵伐，辄保白兰以自固。又西南即伏罗川。刘宋元嘉二十九年，吐谷浑王拾寅始居伏罗川，盖未离白兰之险也。卷六十五，陕西十五。

这虽举出了些事实，依然没有能指定实在的地方。按《北史·白兰传》又云：

其地东北接吐谷浑，西北利模徒，南界那鄂。

《通典》、《通志》引用此文都作"西至叱利模徒"，"北"与"叱"形似，当以涉上"东北"而误。叱利模徒和那鄂两地当时既未说明，后人自难悬猜。今按《北史·附国传》云：

附国者，蜀郡西北二千余里，即汉之西南夷也。有嘉良夷，……土俗与附国同。……嘉良有水阔六七十丈，附国有水阔百余丈，并南流，用皮为舟而济。附国……西有女国，其东北连山绵亘数千里，接于党项，往往有羌：大小左封、昔卫、葛延、白狗、向人、望族、林台、春桑、《隋书·附国传》作"春桑"。利豆、迷桑、婢药、大硖、白兰、北利模徒、郍鄂、当迷、渠步、桑悟、千碉，并在深山穷谷，无大君长。其风俗略同于党项，或役属吐谷浑，或附国。

在这一段里，见到了二十个羌国名，都在附国的东北。附国所在，从"嘉良有水阔六七十丈，附国有水阔百余丈，并南流"的话看来，知道必是流经四川西部及云南境内的横断山脉的大水。附国既去蜀郡西北二千余里，可见这二水必为雅龙江与金沙江，都是长江的上源。由此可知，附国应在邛崃山之西，宁静山之东，巴颜喀喇山之南。附国所在既定，则叱利模徒与郍鄂均在其东北，一定是现在青、川两省交界的

俄洛或作果洛、郭洛。或玉树等地。根据这一点，可知白兰疆域在今青海、四川间，离甘肃的西南部也不远，故《北史》、《通典》等书都说：

其风俗与宕昌略同。《白兰传》。

宕昌羌所居在今甘肃临潭、岷县的南部，当西倾山之东，那么白兰当在西倾山之西。按青海境内大山，一为祁连山，在省境西北，《北史·吐谷浑传》已明书为“南山”，其非白兰山可知；一为巴颜喀喇山，在省境西南，适当白兰及吐谷浑活动中心。《北史·吐谷浑传》云：

白兰山西北，又有可兰国，风俗亦同。目不识五色，耳不闻五声，是夷蛮戎狄之中丑类也。

可兰今无考，而音与“喀喇”极似，疑即在今巴颜喀喇山西脉巴颜喀喇得里本山一带。《吐谷浑传》又云：

白兰西南二千五百里，隔大岭，又度四十里海，有女王国。

这女王国即《附国传》中的女国，当指今藏中。所说的“大岭”当为今唐古喇山脉。据此推求，可见所谓白兰山必即巴颜喀喇山。“巴颜”的缩音为“白”，“喀喇”的缩音为“兰”，为求简炼起见，当时的人们就写作“白兰”了。

吐谷浑立国于青海，除去王族及分得的部落《北史》作七百家，《晋书》作一千七百家。外，全是羌人。所以他的儿子吐延为羌酋姜聪所刺，临终时谆嘱他的将纥拔尼道：

竖子刺吾，吾之过也，上负先公，下愧士女。所以控制诸羌者，以吾故也。吾死之后，善相叶延，速保白兰。《晋书·吐谷浑传》。

可见“控制诸羌”是吐谷浑立国的原则。叶延即位后，他说

中国古代，男子称氏，大都把王父祖父。的字做氏名，因此建吐谷浑为国号。到第五世视连时，他通聘于西秦武王乞伏乾归，受封为白兰王。到他的儿子视罴即位，乾归又遣使拜新王为使持节都督龙涸已以。西诸军事、沙州牧、白兰王。可是视罴是一个英气勃勃的君主，他不肯接受，出言不逊。乾归进兵攻击，视罴大败，退保白兰。他的儿子树洛干嗣位，奔归莫何川，据《通鉴》胡三省《注》，在西倾东北，则当今甘肃临潭县西。自称大都督、车骑大将军、大单于、吐谷浑王。他很有政治才，众庶乐业，号为戊寅可汗，沙、漒诸部族归附的益多。乞伏乾归忌他，率骑二万进攻，战于赤水，树洛干大败，不得已降了，乾归拜他为平狄将军、赤水都护。其后他又南保白兰，惭愤发病而死。其弟阿豺拓土到龙涸、平康。今四川松潘县西南。宋少帝景平元年四二三。诏封阿豺为浇河公。按浇河郡为后凉吕光所置，北周时改为洮河郡，故城在今青海贵德县。段国《沙州记》云：

> 浇河郡西南一百七十里有黄沙，南北一百二十里，东西七十里，西极大杨川，望之若人委精粺于地，不生草木，荡然黄沙，周回数百里。《通鉴·晋纪》三十六，胡三省《注》引段国说，吴士鉴《晋书斠注》以为《沙州记》文，今从之。

读此，知道乞伏乾归任视罴为沙州牧，原来是这里的沙州，这沙州因这片黄沙地得名。那时西秦设立的沙州辖有西平、河湟、三河三郡，都在今青海省东部，也即吐谷浑的疆域。《沙州记》又说：

> 洮水出強台山东北径吐谷浑中。自洮、強南北三百里中，地草皆是龙须而无樵柴，谓之強川。同上。

按強台山即西倾山，洮水出強台，故亦有強川之名。《晋书》

说“沙强杂种”归附树洛干，沙即沙州，强即强川。此字或“山”旁，或“水”旁，因地而施。《北史》称“西强山”，知又可不用偏旁标出意义。其实这就是“羌”字。《晋书·前秦载记》记苻洪的母为“姜氏”，其妻为“羌氏”，苻健的妻为“强氏”，实亦一字的异写，都是羌女而已。西倾山和洮水流域是吐谷浑的势力中心，所以沙州牧、浇河公封个不了。阿豺死，慕璝继立，他为魏讨夏，擒了赫连定，魏太武帝拜他为大将军、西秦王，统有秦、凉、河、沙四州。他又通宋，宋封为陇西王。弟慕利延立，也学他这一套，于是魏封为西平王，宋封为河南王。但因他们国内自己闹纠纷，魏人进兵，慕利延走向白兰。魏又追到白兰，慕利延只得窜至于阗国，又南征罽宾，今阿富汗境。在今新疆境内开辟了些地方。隔了七年又回到旧土。其后拾寅立，都于伏罗川。到夸吕即位，迁居伏俟城。在青海西十五里。当时吐谷浑的幅员，东西三千里，南北千余里。周明帝武成元年，五五九。周人攻拔了洮阳、洪和二城，置洮州。周武帝天和元年，五六六。龙涸王莫昌率户内附，又置扶州。今松潘县治。至隋文帝开皇元年，五八一。遣步骑数万击之，夸吕远遁，名王十三人率了部落迎降，封其高宁王移兹裒为河南王，统领降众。十一年，五九一。夸吕死，子世伏立，隋文帝把光化公主嫁与。其弟伏允继位，炀帝令铁勒居今蒙古。进击，破之；伏允东走，保西平境。今西宁一带。炀帝复令观德王雄出浇河，许公宇文述出西平掩袭，大破其众；伏允逃入山谷。其原有的地方，自西平临羌城以西，且末以东，祁连山以南，雪山以北，尽为隋有，置立了鄯善、且末、西海、河源四郡。这是大业五年六〇九。的事。伏允没法生活，寄居在党项。到大业末六一六。天下大乱，他又回到原地，收

拾残余，重新建国。唐太宗贞观八年六三四。吐蕃赞普奉表求婚，太宗未许，那时适值吐谷浑王入朝，吐蕃疑是他的离间，于是北击吐谷浑。吐谷浑不能支，逃到青海边上，人畜并给吐蕃掠走。吐蕃乘胜打到党项和白兰。唐高宗时，两国又失了和，吐蕃大败吐谷浑，河源王慕容诺曷钵走投凉州，遣使告急。咸亨元年，六七〇。令薛仁贵率众十余万讨吐蕃；军至大非川，为吐蕃所败，吐谷浑全国尽没。诺曷钵及其亲信数千帐来内属，徙居灵州。这一国自从吐谷浑度陇起直到这时被吐蕃所灭，延续了三百六十三年，比了仇池国还要长久。本节据《北史》、《晋书》、《隋书》的《吐谷浑传》和两《唐书·吐蕃传》。

现在青海的民和、乐都、互助、大通、亹源等县和甘肃的临夏、永靖等县都有“土人”，一般人谓即青海土著，或疑为土司的部民。按这种土人并无族名，其自称则为“土谷家的”谷读如故。或“土户家的”。“土谷”、“土户”实均为“吐谷浑”一音之转。其称“某家”则与今黄河南番族的习惯相同。例如番族称前青海军阀马麒家族及其部下为“马麒仓”，“仓”的意义就是“家”。浩亹河和湟水流域，以前都是吐谷浑建都所在，所以语言上还有这一点留遗。至于他们在青海的大部分人民，则以灭于吐蕃的缘故，其子孙已全为吐蕃及西藏所同化，那就是现今的西蕃和南蕃。南蕃在积石山南，即俄洛族。土人分布零星稀落，除在亹源、互助的差可成部落之外，其他都和汉、回杂居，染了汉化，妇女们穿红裙，挂佩巾，而且以前还裹小脚，根本和番女不同。他们的说话另是一种，非蒙，非藏，非汉，说不定还保存着若干古代的羌语，这是要请语言学家进一步研究的。又吐谷浑族最后迁到灵州和河东的，自称为“退浑”，而唐以后的吐谷浑，记载多称为“吐

浑”，同是省音，恰好和“土谷”、“土户”相似，这也是现今青海的土人为吐谷浑遗裔的一个旁证。

五胡和南北朝的动乱，当时人民的痛苦不言可知，但那时既付出了这极大的代价，自该有很大的收获，这就是许多的种族都混合了起来，把中华民族的基础扩大了。隋、唐的大一统，就是这许多种族在共同结合的中华民族之下努力合作的结果。这单从氐、羌看也是很明白的。当时江统主张把他们徙归原地，晋朝不能实行，不久这些酋长就自称尊号，成为煊赫一时的统治阶级，他们始终没有迁回原地，但他们的子孙到了哪里去了？不是都成为汉人了吗？所以“汉人”这个名词，是无以名之的强为之名，实际应当说：汉人和少数民族化为一个民族了。

（九）唐、宋时期吐蕃和西夏的兴起及其衰落

地点接近的少数民族和内地人民混合之后，远的少数民族又追踪而至，于是羌人再在西陲建立了一个大国，那就是“吐蕃”。《旧唐书·吐蕃传》道：

> 吐蕃，在长安之西八千里，本汉西羌之地也。其种落莫知所出也，或云南凉秃髮利鹿孤之后也。利鹿孤有子曰樊尼。及利鹿孤卒，樊尼尚幼，弟傉檀嗣位，以樊尼为安西将军。后魏神瑞元年，傉檀为西秦乞佛炽盘所灭，樊尼招集余众，以投沮渠蒙逊，蒙逊以为临松太守。及蒙逊灭，樊尼乃率众西奔，济黄河，逾积石，于羌中建国，开地千里。樊尼威惠夙著，为群羌所怀，皆抚以恩信，归之如市。遂改姓为窣勃野，以“秃髮”为国号，语讹谓之“吐蕃”。其后子孙繁昌，又侵伐不息，土宇渐

广。历周及隋，犹隔诸羌，未通于中国。其国人号其王为“赞普”。……贞观八年，其赞普弃宗弄赞始遣使朝贡。

在这段记载里，说吐蕃为西羌之地，又说樊尼为群羌所怀，可见其地其民本来都是属于羌的；但统治者则为南凉的后人樊尼，他是住在河西的鲜卑族，正同吐谷浑一样。因为樊尼姓秃髮，所以用“秃髮”作了国号，音讹而转为“吐蕃”，这是一种说法。《新唐书》的《吐蕃传》却另有一种说法：

吐蕃本西羌属，盖百有五十种，散处河、湟、江、岷间，有發羌、唐旄等，然未始与中国通。居析支水西。祖曰鹘提勃悉野，健武多智，稍并诸羌，据其地。“蕃”、“發”声近，故其子孙曰“吐蕃”而姓“勃窣野”。

这是说吐蕃一名的来源由于“發羌”而不由于秃髮；勃悉野为其祖名，亦不由于樊尼的改姓。按發羌一名，始见于《后汉书·西羌传》，云“绝远，未尝往来”，与《旧唐书》所说的“未通于中国”合。又云“迷唐遂弱，其众不满千人，远逾赐支河首，依發羌居”，可见当东汉和帝时，發羌尚居于黄河源头，是一个相当大的部落，故能为失败者所依附。近人姚薇元同志作《藏族考原》，论之曰：

《新唐书·吐蕃传》谓发羌并诸羌，据其地。“蕃”、“發”声近，故其子孙曰“吐蕃”。按“發”、“蕃”双声字，古可通转。今藏人自称其族为“博特”(Bod)。古无轻唇音，凡轻唇之音，古读皆为重唇。“發”，古读为“拨”。《诗》：“鳣鲔发发。”《释文》：“发，补末反。”“一之日觱发”，《说文》作“滭泼”，故发羌之“發”古音读“拨”，正Bod之对音也。至吐蕃之“吐”，藏语读teu，含有崇高之义，实即汉语“大”字；今沪语犹读“大”如

"吐"。《唐书》所谓"吐蕃"，即"大發"(Gteat Bod)之异译也。盖此族在汉仅为诸羌中之一部落，故以"發羌"之名闻于中国。至唐时，已统一诸羌而建一大国，声势之盛不在唐下，唐封之称"大唐"，彼对唐亦自尊为"大發"。唐人书作"吐蕃"，亦犹汉称肇粥为"匈奴"，魏呼柔然为"蠕蠕"之意耳。唐穆宗长庆元年公元八二一。与吐蕃所立《会盟碑》文，称吐蕃正作"大蕃"，可为明证。

要言之，今之藏族即古之羌人，部落繁多。约当东晋时，其中一部名"發"羌者统一诸部建立大国，诸羌因皆号發族，而对异族则称"大發"(Teu Bod)。《唐书》之"吐蕃"，蒙古语之"土伯特"，阿拉伯语之Tubbot"，英语之"Tibet"，皆"大發"古读"杜拨"。一名之译音或转呼也。《边政公论》第三卷第一期，一九四四年一月出版。

这是一个最近情理也最合事实的解释。西藏自从接受佛教文化以来，对于其自己种族的起源，照《西藏王统记》所说，乃是观音菩萨派遣一个受了戒律的猕猴到西藏雪国一岩洞中修法，有一罗刹女魔爱它，请成夫妇，猕猴到观音前请示，得其许可，从此传下种来。对于其统治阶层，则说印度释迦族中阿育王的后裔有孪生子二人，一名玛甲巴，一名结丁，因政见不睦，玛甲巴太子依神授记，乔作女装，逃到藏土；行经雪山，被牧人所见，惊为天降，就把他背回部中，拥他为王，号为仰赐赞普，这是西藏有王的开头。据王沂暖译本兼及《藏族考原》所引的《西藏纪年史》。这种说法都是印度化和神话化的历史，定系佛教输入藏中之后，藏人造了这个神话以自夸其为佛种的。至于以猕猴为始祖，则是羌中本有的传说。《北史·党项传》说：

党项羌，……其种有宕昌、白狼，皆自称猕猴种。

可见这一说起得很早，自从佛教传入而发生了变化。我们对于这些，只能把它看作真的想像，而决不能看作真的史实。现在既知道西藏人即是爰剑子孙百五十种里的發羌，印度化的说法自然可以一下子推翻了。吐蕃一名，姚同志解释最好，我还想加上一点：唐人所以不称为“發”而称为“蕃”的原因，乃由《周官·大行人》“九州之外谓之蕃国”一语而来。“蕃”即“藩”，是把她看作藩属，正是汉人用“奴”译“鬻”，把匈奴看成了奴隶，一样是民族自大狂的表现。

吐蕃吞并诸羌，成为大国。自从唐太宗贞观八年六三四。始通于唐，其王弃宗弄赞就遣使求婚。太宗不许，吐蕃疑是吐谷浑方面的离间，即发兵攻击，已见前文。唐朝看他们力量强大，便将文成公主嫁去，许多中国文化如音乐、丝织、酿酒、造纸等。随着这位公主进去了。到高宗时，封弃宗弄赞为西海郡王。咸亨元年，六七〇。吐谷浑地尽没于吐蕃。从此今青海境内的羌地和羌人差不多都为吐蕃所统一。中国方面，洮河一带和河西的甘、凉，川中的松、茂等州全成了国防要塞。不但这样，他们又向西北进展，攻陷了龟兹、于阗、疏勒、碎叶四镇，北和突厥相接，地方万余里，成为破天荒的羌人第一大国，和唐朝成了敌体的国家。武后长寿元年六九三。唐将王孝杰大破吐蕃，克复四镇，乃于龟兹置安西都护府，发兵镇守。中宗神龙元年七〇五。又请婚，唐把金城公主配给赞普弃隶蹜赞。睿宗景云元年，七一〇。吐蕃厚赂鄯州都督杨矩，请把河西九曲之地为金城公主的汤沐邑，矩遂奏准给他。吐蕃既得九曲之地，其土肥沃，可以顿兵，又与唐境接近，开了一条入寇的路线，于是临洮、渭州、兰州等地连年不得安静。

安禄山、史思明乱中，他们大量扩充地盘，西北数十州相继沦没。到代宗广德元年，七六三。上都长安竟被他们攻陷，代宗逃到陕州，不久为郭子仪所收复。德宗建中四年七八三。唐、蕃盟于清水，商定疆界。其盟文云：

今国家所守界：泾州西至弹筝峡西口，陇州西至清水县，凤州西至同谷县，暨剑南西山大渡河东，为汉界。蕃国守镇在兰、渭、原、会，西至临洮，东至成州，抵剑南西界磨些诸蛮，大渡河西南，为蕃界。……其黄河以北，从故新泉军，直北至大碛，直南至贺兰山骆驼岭为界，中间悉为闲田。《旧唐书·吐蕃传下》。

弹筝峡在今甘肃泾川县，同谷县在今成县，唐朝境界缩到了这里。兰州今皋兰县，渭州今陇西县，原州今固原县，会州今会宁县，蕃境伸到了那儿。新泉军今靖远县，直到贺兰山，为缓冲区，两不设防。这除把今青海省及四川西部地全都属了吐蕃之外，宁夏只留出东边灵武、盐池一角，甘肃也只留出东边一小部份，从东经七五度至一〇五度，北纬二八度至四〇度，中国原有的地方一概放弃，这个羌人的国家真够大了！但会盟划界是无用的，他们依然连年用兵。穆宗长庆元年，八二一。又盟于长安王会寺。盟词很典雅，略云：

中夏见管，维唐是君。西裔一方，大蕃为主。自今而后，屏去兵革；……襟带要害，谨守如故。……塞山崇崇。河水汤汤，日吉辰良，奠其两疆：西为大蕃，东实巨唐。……《旧唐书·吐蕃传下》。

但另有《会盟碑》，则因汉、蕃文对照的原因便很质直，略云：

大唐文武孝德皇帝与大蕃圣神赞普舅甥二主……结立大和盟约，永无沦替。……今蕃、汉二国所守见管本

界，……蕃、汉并于将军谷交马；其绥戎栅以东，大唐祗应；清水县以西，大蕃供应。……

这块碑今仍保存于西藏拉萨大招寺的大门右，惜文已残泐不全。绥戎栅，据姚薇元同志考证，在今陕西陇县陇山上；将军谷为陇坻中的一个谷名。蕃守在清水，唐守在陇山，比较德宗时的旧界，推进还不算多，所以盟词上说“襟带要害，谨守如故”。两文中屡称“大蕃”，又称“蕃”，并无“吐蕃”之称，可见两国交涉，蕃对唐本称“大蕃”，盟时无可讳饰，只得实书；可是史官不愿意把这个美称给与敌人，改“大”为“吐”，这就使得后人误会他们的族号本是“吐蕃”了。见姚氏所著《唐蕃会盟碑跋》，《燕京学报》第十五期，又《藏族考源》。

吐蕃的势力这时到达了最高峰；此后为有内乱，渐渐衰颓下去。宣宗大中三年，八四九。唐朝收复了清水、安乐、秦、原等州。四年，又克成、维、扶三州。五年，他们的沙州刺史张义潮又献还瓜、沙、伊、肃等十一州。吐蕃族众分散，大的数千家，小的百十家，又回复了以前的样子，政治上不再有高级的组织。于是他们的人民，内属的叫作“熟户”，没有内属的叫作“生户”。元朝在陕西行省里设置吐蕃宣慰司，统治河、洮、岷、铁、贵德以上今甘肃、青海境。和戎、雅、黎以上今四川境。等州的吐蕃人民。这就是现在的“番民”或“西番”的来源。“番”字或有认作恶意的，其实不然，这即是“蕃”字，也即是“發”字，本没有褒贬的意义在内。

吐蕃消沈了之后，不久就有另一个羌族起来建国，这即是“党项”，后来唤作“西夏”的。《新五代史》说：

党项，西羌之遗种，其国在《禹贡》析支之地，东至松州，西接叶护，南界舂桑，北邻吐浑，有地三千余

里。无城邑而有室屋，以毛罽覆之。……其大姓有细封氏、费听氏、折氏、野利氏、拓拔氏为最强。唐德宗时，党项诸部相率内附，居庆州者号“东山部落”，居夏州者号“平夏部落”。部有大姓而无君长，不相统一，散处邠、宁、鄜、延、灵、武、河西，东至麟、府之间。自同光后唐庄宗年号，公元九二三——五。以后，大姓之强者各自来朝贡。明宗时，九二六——三三。诏沿边置场市马，诸夷皆入市中国，而回鹘、党项马最多。……党项利其所得，来不可止。其在灵、庆之间者数犯边为盗。……周太祖……广顺三年，九五三。庆州刺史郭彦钦，贪其羊马，侵扰诸部；独野鸡族强，不可近，乃诬其族犯边。太祖遣使招慰之。野鸡族苦彦钦，不肯听命。太祖遣邠州折从阮……等讨之，……击野鸡族，杀数百人；而喜玉、折思、杀牛三族……共击之，军投崖谷，死伤甚众。太祖……选良吏为庆州刺史以招抚之。其佗诸族散处沿边界上者甚众，然其无国地、君长，故莫得而纪次云。卷七十四《四夷附录第三》。

松州故治即今四川松潘县。叶护在西突厥。舂桑见《北史·附国传》，在今青海及四川西境。从“东至松州”这句话看来，知道党项原居之地在巴颜喀喇山之东，即今积石山一带。这一族的地点和他们“无君长，不相统一”的政治状态，都和《后汉书·西羌传》所说的相合，知道他们确是羌的一种。其后他们迁至今陕西、甘肃、宁夏等省，而住在今陕西横山、夏州。甘肃庆阳庆州。和宁夏灵武灵州。的尤为强悍。他们的大姓里有拓拔氏，恐是依附北魏的国姓。观赵元昊上宋仁宗表云：

臣祖宗本出帝胄，当东晋之末运，创后魏之初基。

《宋史·夏国传》。

可知他确是这样想的。倘使这是事实，那么他们是北魏的后裔到党项羌里作领袖，同吐谷浑和吐蕃的情形一样，可见鲜卑人统驭羌人的本领着实不小。到了唐的中叶，拓拔氏就大大兴盛了起来。《宋史·夏国传》说：

> 李彝兴，夏州人也，本姓拓拔氏。唐贞观六二七——四九。初，有拓跋赤辞者归唐，太宗赐姓李，置静边等州以处之。其后析居夏州者号平夏部。唐末拓跋思恭镇夏州，统银、夏、绥、宥、静五州地，讨黄巢有功，复赐李姓。思恭卒，弟思谏代为定难军节度使。思谏卒，思恭孙彝昌嗣。梁开平中，九〇七——九一〇。彝昌遇害，将士立其族子蕃部指挥仁福。仁福卒，子彝兴嗣。……显德周世宗年号，公元九五四——九五九。初，封西平王。……宋初，加太尉。乾德五年九六七。卒，……追封夏王。

静边州在今陕西米脂县西。定难军领的五州，在今陕西的北部和宁夏的东南部。因为他们在那边握有军政实权二百余年，所以造成了很大的封建势力。待到彝兴的孙继捧立，率了族人入都觐见，宋太宗赐姓赵氏，更名保忠。但是他的弟继迁却喜欢同宋朝捣乱，势力日渐高涨。辽国为要联合他攻宋，册封他为夏国王，把义成公主嫁给他。他得到这外援，更加猖獗起来。宋真宗无可奈何，只得把定难军地方让给他管。但是他仍攻陷灵州，今宁夏灵武县西南。改名西平府，建都在那里。从此以后，河西一带陆续为他们所拔取。待到他的孙元昊立，拥有夏、银、绥、宥、静、灵、盐、会、胜、甘、凉、瓜、沙、肃、洪、定、威、龙十八个州，占今陕西、宁夏、内蒙古和甘肃的大部，遂于宋仁宗宝元元年一〇三八。即皇帝位，国号

“大夏”，年号“天授礼法延祚”。又自制文字，形体方整，笔画繁复，就是现代叫作“西夏文”的。于是宋朝的大敌，辽以外又多出了一个夏。元昊以后，称帝十世，于宋理宗宝庆三年一二二七。为蒙古成吉思汗所灭。自继迁为夏王到这时，共历二百三十八年。若从思恭做夏州刺史算起，便有三百余年了。

（十）元、明以后羌戎向西南的发展

自十四世纪以来，羌戎里没有一族再建大朝的。元时称他们为“吐番”或“吐蕃”，或“西蕃”，又称为“乌斯藏”，“番”即“蕃”，“藏”乃“羌”音的转变。清代称为“西藏”，“西”又即“乌斯”的缩音。元代在那些地方除设宣慰使外，又赏功授地，设置土司。明代因仍其制。清雍正初年，把西南苗、番部改土归流，但改流的大部分都是今贵州、云南的苗、瑶，至于隶属四川的三宣抚司，邛都、里塘、巴塘。廿一个安抚司、廿六个长官司，一个副长官司都没有改流。这些没有改流的番部便是今四川和青海南部的各番族。其散处川、青二省交界间的番民，计有南称、巴彦等七十九族，这些番民在元、明时曾做蒙古的藩属，到清雍正九年一七一三。平定罗卜藏丹津以后，才渐次招抚，归西藏达赖喇嘛管辖。清末曾一度要把他们改土归流，但不久清帝退位，没有实现。到一九二六年北伐成功，国民党政府方按照他们所在的地域分隶于川、青、康西康。三省；其中西藏东部的纳克书等三十九族则仍属于西藏政府。至于在甘肃境内的番民土司，名义上已全部取消，设立流官统治，实际上则大的土司如卓尼杨氏。改任为保安司令，小的土司给以区长或联保主任，依然世袭下去。

当蒙古族强盛到混一欧、亚的期间，西蕃的武力已一蹶不振。明中叶后，他们又养精蓄锐，重新兴起，使得和他们杂处的蒙古人畏惧起来。到清代初年，这些番部便在各自为政的状态之下，时时与清政府为敌。西藏、青海两金川今四川小金、金川及丹巴等县的一带大、小金川流域。以及藏族别部廓尔喀今尼泊尔。和蒙古族的准噶尔、厄鲁特等部，相互呼应，此伏彼起，使清政府应付得手忙脚乱。历康、雍、乾三朝，清帝席全盛之势，用尽了力量，才把他们压服。其中如大、小金川，地方不过千里，在清朝的版图中实可说是蕞尔弹丸之地，但他们起来反抗清廷，前后几达四十年。从乾隆十四年一七四九。初受大金川投降到四十一年一七七六。两金川再度平定，计清政府用兵的时间达五年之久。以前他们平定准噶尔和新疆回部，拓土二万余里，总计也不过用五年功夫，军费三千余万两。拿两金川来比，这地方尚不及准、回的十分之一二，而用兵的时间却相等，军费更多到七千万两，可见西蕃组织的坚固和他们作战的锐勇了。其后魏源作《圣武记》，分析他们所以致此的原因，归纳为（一）天时的多雨和久雪，（二）地势的险固易守，（三）人心的誓死团结三点。上两点不说，单就第三点说来，他们以少数的人力物力敢和全盛时代的清军作殊死的斗争，经过了这样的长时间才告力竭，真不愧为羌戎的后劲。设使当时各蕃部有了统一的组织，恐怕又成了一个唐朝的吐蕃呢！

元、明而后，羌戎后裔的西蕃虽说没有能建立一个有组织的大王朝，但自元世祖封西蕃高僧八思巴为“大宝法王、大元帝师”以统领其地僧尼之后，后嗣世袭其号，西藏遂成为一个佛教国。到元顺帝时，西宁湟水边上龙本族里产生了一

个极聪明的小孩罗桑扎巴，人家称他为“宗喀巴”，他到西藏勤苦修习了一生，创立“黄教”，把藏中原有的“黑教”压了下去。佛法经他的整肃，更大行于番部。除土伯特四部、前藏、后藏、阿里及川西。青海廿九族、厄鲁特蒙古各王旗及甘、川、滇各边番土司等区域都奉行黄教外，连内外蒙古全部也唯西藏黄教活佛的马首是瞻。因为西藏以宗教的法王兼政治的领袖，拿宗教来维系政治的组织，一切的军事、政治、法律、教育、文化等等都集中在寺院的喇嘛手里，因此西藏佛教的区域早已超过了当年吐蕃最盛时代的政治疆域，其组织的严密也超过了当年的吐蕃。藏人称甘肃西南部、青海、川西和云南北部为“安多区”，这一区和前后藏因宗教的统一而发生民族的团结，可以说吐蕃虽亡而实际上还是存在。

羌戎住在山岳地带，交通困难，文化的落后是当然的；但他们有强壮的身体，虔诚的信仰和勇敢的性格，很能和外族斗争以求发展。他们所以不向北方去，为的是那边先有匈奴和鲜卑，继有柔然、突厥和回纥，其强悍的程度不在羌、戎之下，把他们的路线挡住了。他们很早就向东面走，但到了那边就自然地同化在汉文化里，三四千年来，消融在这大洪炉里的已不知有多少人，既已同化就分别不出来了。如其他们要求在保存自己的文化里发展，那只有向南方去的一条路，因为那边的许多部族都是比较弱小的，他们可以获得很大的前程。说到这里，可以附记一个猜测。暹罗的族名为泰(Thai)，到一九三九年他们就用族名改了国号，这事使我们联想到氐（Ti）。氐族可以扩展到云南，岂不能再向南走而入印度支那半岛。如果这个联想是对的，那么羌人南迁而为西藏、氐人南迁而为泰国，他们在无数崇山峻岭和丰草长林里

一步一步的推进，忍耐了数千年的辛苦，开发了许多荒僻的地方，他们对于人类的贡献可说是够伟大的了！

（十一）需要说明的五个问题

这篇文章写的已不少，可是还有些材料没经收进；为免读者误会起见，特在这里说明一下：

其一是三苗。《后汉书·西羌传》说："西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。"似乎说到羌人必当从三苗开头。一部《尚书》才二十八篇，而称说"三苗"或"苗民"的已有《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》、《吕刑》四篇，又似乎这是古代史上的一件大事，不容不讲。我所以竟没有讲，为的是我们所见到的三苗故事只有神话的价值而没有历史的证明。记三苗的神话的有《吕刑》和《山海经》，我已写在本篇论《山海经》的文章里了。至于《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇，乃是战国、秦、汉间人把神话加以历史化的作品，我们不该再信。范晔的话，也只承着这几篇而来，并无确当的根据。如果古代真有三苗，那么他们和羌人有何关系，和现代的苗民又有何关系，也不是现存的书本材料所能解决，所以我们仍以存疑态度对付了它。

其二是鬼方。甲骨文中，西方诸国有羌方、鬼方、土方、𢀛方：羌方在西，鬼、𢀛在西北；土在正北。鬼方又见于《诗》、《易》及金文，殷高宗伐之三年乃克，无疑是一个大国。近百年来，东西洋历史学者研究中国民族史，每分配边疆各族到几个大族里去，这当然是该做的工作；可是为了材料的稀少，许多问题没法论定。例如匈奴，有人放在突厥族，有人放在蒙古族，而以突厥为多，可是没有人放在西藏族的。荤

粥、獯鬻和猃狁的字音和匈奴极相像，当然跟匈奴可以归在一类。鬼方和混夷亦复如是。“鬼”之为“混”，音韵上是阴阳对转。“混”与“荤”、“獯”非独同部，亦是同母，所以王国维《鬼方昆夷猃狁考》说这些名词都是一语之变，亦即一族之称。照这样说，鬼方该是突厥族。可是吕思勉的《中国民族史》以为鬼方的区域即是羌、戎的区域。鬼方的“鬼”即是《左传》里“九州之戎”的“九”；九州之戎即“陆浑戎”，陆浑戎“允”姓，这允字即从“猃狁”来。《山海经》说“氐羌，乞姓”，“乞”即“允”字之讹。照这样说，鬼方又该是西藏族。王说固有据，吕说亦殊不弱，在这问题还没有讨论出结果时，我就怯于下笔了。现在王说尚未被推翻，我写这一章时虽没有提到鬼方，但《西羌传》所举的“太原戎”、“犬戎”、“九州戎”等，凡王氏以为即是鬼方的，我都收了进去，这是无可奈何中的一个办法。

其三是东部的戎。《诗》、《书》里有“徐戎”，《春秋》里有“山戎”、“北戎”，“茅戎”，这些戎也许是西边移过来的。但因没有得到证据，而且在本篇的讨论范围中也只限于西部，所以就不提及了。

其四是巴、蜀、庸诸国。庸和蜀是《尚书·牧誓》中和羌并称的，巴和蜀的地方又邻接着氐羌之地，也许溯到源头应该同归一系，所以梁启超作《中国历史上民族之研究》，就把他们放在氐羌组里。可是在未得到确定证据的时候，我们还是慢一步集纳的好，所以也暂时搁起。

其五是大月氏、小月氏。月氏本居敦煌、祁连间，自为匈奴所破，西迁到大夏。其一部分留在张掖、酒泉地方的，进入南山地区后，依了羌人共为婚姻。霍去病破匈奴，取河西

地，他们来降，和汉人杂居，号为“义从胡”。月氏原住的地方极近羌人。后来小月氏更与羌人无别，自可列在羌、戎里。可是这里既称他们为“义从胡”，分明在汉人的眼光里，他们近于胡而不近于羌，近年外国学者的研究，或以大月氏为突厥族，或以为蒙古族，或以为西藏族，或以为伊兰族，或以为日尔曼族的格特人（Geth），或哥特人（Goth），尚没有到决定的阶段。为了减少些错误，所以在这篇文章里也就不放进去了。

本章原载《社会科学战线》一九八〇年第一期，
题《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》。

三、《山海经》中的昆仑区

本章头绪较繁，特作提纲，以醒眉目：

（甲）昆仑区东部

1. 崇吾之山夸父逐日故事。
2. 长沙之山
3. 不周之山共工触不周山及振滔洪水故事、禹杀相柳及布土故事。
4. 峚山黄帝食玉投玉故事、稷与叔均作耕故事、魃除蚩尤故事。
5. 钟山鼓与钦䲹杀葆江故事、烛龙烛九阴故事、流沙外诸国。
6. 泰器之山
7. 槐江之山建木、若木故事、恒山与有穷鬼、瑶水。

（乙）昆仑区本部

1. 《西次三经》之昆仑之丘四水。

2.《海内西经》之昆仑之虚羿杀凿齿、窫窳等故事，六水与东渊、巫彭等活窫窳故事。

3.《大荒西经》之昆仑之丘弱水之渊、炎火之山。

4.《淮南・地形》之昆仑虚洪水渊薮、增城、疏圃、昆仑三级、太帝之居、四水。

（丙）昆仑区西部

1. 乐游之山

2. 流沙及嬴母之山

3. 玉山西王母与三青鸟故事、姮娥窃药故事。

4. 轩辕之丘黄帝娶嫘祖故事、轩辕国。

5. 积石之山禹积石故事、夸父弃杖为邓林故事。

6. 长留之山

7. 章莪之山

8. 阴山

9. 符惕之山

10. 三危之山窜三苗于三危故事。

11. 騩山老童、祝融、重黎的故事。

12. 天山汤谷帝江、帝鸿与浑沌故事。

13. 泑山

14. 翼望之山

中国的古书在西汉时作过一回大整理。自从汉武帝提倡儒术以后，儒家和阴阳家的思想成了正统派。他们要统一思想，所以就改窜古书，即使不改窜本文，也用他们的思想注释，以使后来的读者受他们的启示而走到正统的路上。因此，我们今天要用客观的方法整理中国古代历史和古代思想时非

常困难，处处是荆棘和葛藤，想一一清除不知要历多少年代。然而，有一部很重要的古书却幸免于改窜，或改窜得很少，使我们得以认识古代正统派以外的真面目，这就是《山海经》，这是我们所能看到的地理书中最早的一部。所谓地理，只是说它记载的是在当时人的观念中看作地理的现象而已，或真或不真都未可知。不过我得郑重地声明一句，就是不真的事实也必定是真的想象和传说。只要是真的想象和传说，就可以反映当时的民族文化和社会意识，在研究上有极大的价值。但是，还须指出，这部书虽是没有或少有。经过正统派的改窜和曲解，要读通它还是够困难的。

我以为，读这部书时应注意如下三点：

第一，这是一部巫术性的地理书。在神权时代，智识界的权威者是巫，他们能和天神交通，能决定人类社会的行动，能医治人们的疾病，能讲述古今中外的故事。他们上天下地无所不通，口含天宪无所不言，所以会有离开真实很远的假想。但因他们在那时究竟是智识最丰富的人物，所以他们对于历史、地理、生物、矿物确也有些真实的认识。在他们的头脑里，真中有幻，幻中有真，所以由他们写出的《山海经》也是扑朔迷离，真幻莫辨，要做分析真幻的工作几乎是不可能。我们现在读它，必须随顺着它的巫术性，而不要处处用事实的眼光去看，才可显出它的真价值来。

第二、这部书本来是图画和文字并载的，而图画更早于文字。在《海经》里最可看出这种情形。例如：

长臂国，……捕鱼水中，两手各操一鱼。(《海内南经》)。

捕鱼所得或多或少，决不会次次“两手各操一鱼”，这显得图上如此，文字就依照图画写了。又如：

窫窳，龙首，居弱水中，在狌狌知人名之西。《海内南经》。

这一定是图上画了个猩猩，旁写“狌狌知人名”五字，在它右面有一个龙首的窫窳，所以作经的人又记了这条。又如：

犬戎国，状如犬。有一女子方跪进杯食。《海内北经》。

这当然是图中有些犬形的人据了上坐，下面跪着一个进食的女子，标题为“犬戎国”，因为他们正在吃饭，所以写了一个“方”字。我想，《山海图》的本子正像过去流行的《推背图》一样，或多或少，或先或后，随了画手和装手而有不同，作经的人又喜欢加入些主观想象的成分，以致弄得愈来愈混乱。如果旧图还在，我们自可集合起来对勘整理；今则图已无存，只好从文字中摸索，这就使我们不能不多倚赖郭璞《注》，因为郭氏著书时是参考《山海图》的，他可以给我们一点引导。

第三，这部书的作者虽然不是一人，但其内容却是连贯的。当时必是《山经》有一总图，而作经者割为南、西、北、东、中五部，又各以分量的多少划分为数篇，总计得二十六篇；每篇有始有终，合起来成一整体。《海经》也有一个总图，而另一个作经者就其远近，割为《海外》、《海内》两部，再各分为南、西、北、东四篇；可是作者没有用心，多钞图画，毫无贯串，成了一部低手的著作。那时还有一人也为《海图》作经，割为《大荒》、《海内》两部，《海内》没有再分，《大荒》则再分为东、南、西、北四篇；这位作者比上面一个高出一筹，叙述较详。所以，《海经》实在是两部同一对象的书的合编；其中再有“一曰”的附录，则是刘秀即刘歆。的校记，证明他在编集的时候曾见很多本子，而他收入的则是异

同特甚的两本。山与海既是两图，又是两经，《海经》又分为《海外》和《海内》两部，猛一看来，好像当时就远近次第画作三圈：《山经》讲的是本国地理，《海内经》是本洲地理，《海外经》是世界地理。细细比较，方知并无这等严格的区别。不但《海外》和《海内》没有清楚的界线，即《山经》与《海经》也像犬牙一般的交错。即如我们现今讨论昆仑问题，这座大山在《山经》里有，在《海内经》里有，在《海外》和《大荒》经里也有。许多人不了解《山海经》有整体性，受了它分篇的名词的蒙蔽，以为在图和经里，这几个昆仑山不在一处，便说"海内昆仑"怎样，"海外昆仑"怎样，这是大误。再进一步说，不但远近的分界要打通，连东南西北的方向也要打通，因为作经的人所据的图本不同，各种图本的画手不同，经中的方向是很容易错误的。因此，我们现在读它，应当时时注意它的整体性，把各篇打通了研究。

明白了这三点之后，我们对于《山海经》在保存神话传说和认识实际地理两方面的功绩可以接受，它的混乱错误之处也可以谅解。用清代学者的术语来说，这就是"以《山海经》还《山海经》"，而不是要在它里边找取科学性的地理知识，也不是想用我们今天的科学知识来对它作评判。

昆仑，在中国许多古书里，《山海经》是最先的记载。它在《山海经》中是一个有特殊地位的神话中心，也是一个民族的宗教的中心，在宗教史上有它的永恒的价值。昆仑的地点是偏西的，所以在《山经》里列在《西次三经》，在《海经》里列在《海内西经》和《大荒西经》。它的方位既在西，我们就不难猜测它是哪一族的神话和宗教之所萃了。

《海经》所记的昆仑杂乱得很，《山经》则叙述甚有次序，

可以看出它和附近诸山川的关系。我们现在从这书中整理昆仑材料，就以《西次三经》为主，——因为这一经是以昆仑为中心的，可以称为“昆仑区”；——并略加解释，而把本书别篇及他书的材料补充在各条之下，使得读者容易看出它的整体性来。为了材料较多，我们划分三部分来讲：

（甲） 昆仑区东部

《西次三经》之首曰崇吾之山，在河之南，北望冢遂，南望岳之泽，西望帝之搏兽之丘，东望蠕渊。……有兽焉，其状如禺而文臂，豹虎(?)而善投，名曰举父。……

这一《经》是从东往西的，可是不知道它的东头在何处。这条所引的地名，除河以外都不可知。既说“在河之南”，想来当在皋兰以上，因为如在河套之南即当入列《北山经》了。《山海经》里的帝都是上帝，丘名“帝之搏兽”，即为上帝狩猎之山。“举父”，郭璞《注》：“或作‘夸父’。”夸父一名，经中常见。《大荒北经》说：

夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷，将饮河而不足也；将走大泽，未至，死于此。

禺谷，郭《注》：“禺渊，日所入也。今作‘虞’。”是夸父逐日已快到日落之处，又道渴饮河，可能与崇吾山近。

西北三百里曰长沙之山。泚水出焉，北流注于泑水。无草木，多青雄黄。

按此山见《穆天子传》。穆王自重䍚氏东行，经过这里；自此以后，到文山取采石，恐即所谓“青雄黄”。毕《注》以为青是一物，雄黄又是一物，见《中次四经》。或然。

又西北三百七十里曰不周之山。北望诸毗之山，临

彼崇岳之山。东望泑泽，河水所潜也，其原浑浑泡泡。爰有嘉果，其实如桃，其叶如枣，黄华而赤柎，食之不劳。

《大荒西经》也说：

西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周负子。有两黄兽守之。

为什么这座山合不拢呢？这有一个大故事在里头。相传古代有一回大洪水，把大地都淹了。洪水的起因，就为共工在这不周山上闯了一次空前绝后的大祸。《淮南·原道》说：

昔共工之力触不周之山，使地东南倾，与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀。

《淮南·天文》又说：

天受日月星辰；地受水潦尘埃。昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉。地不满东南，故水潦尘埃归焉。

天和地本来是很平正的，不幸共工为了和颛顼或高辛，争做上帝，他生气了，碰了一下不周山，那知他力气太大，顿使天地失掉了平衡，于是天崩了西北角，地塌了东南角，洪水就大发了。《淮南·本经》又说：

舜之时，共工振滔洪水以薄空桑。龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟涬；民皆上丘陵，赴树木。舜乃使禹……平通沟陆，流注东海。鸿水漏，九州干，万民皆宁其性。

共工这个罪魁祸首，他闯的祸真不小，所以禹受命平水，第一件事就是打掉这共工。《大荒西经》云："有禹攻共工国山。"这一座山以"禹攻共工国"为名，显见他们必有一场恶战，可惜《山海经》的作者没有记下这次战争。不过共工虽失记，而

他的臣子被禹所杀的却有两段记载。《海外北经》道：

共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽谿。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台，在昆仑之北，柔利之东。相柳者，九首，人面，蛇身而青；不敢北射，畏共工之台，台在其东。台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方。

《大荒北经》同样记这件事而稍异其文：

共工之臣名曰相繇，九首，蛇身，自环，食于九土。其所歍所尼即为原泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷。其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池。群帝因是以为台，在昆仑之北。……有共工之台，射者不敢北乡。

共工的力气大得可使天崩地塌，他的臣子虽然不及他，但也能在地下一碰马上成为一个泽谿。可是这泽谿里的水，因为他是蛇身，所以是腥臭的，五谷也不能种，百兽也不能居。无可奈何，只得堆起土来，替许多上帝筑台，如《海内北经》说：

帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，各二台，台四方。在昆仑东北。

上述几位，在《山海经》里都是上帝，但在中国的古史里则都成了人王。这个问题复杂，暂且按下，到后面再讨论。这些台在柔利东，柔利是《海外北经》里的一个国。凡相柳所碰触的地方都成了泽谿，其地在昆仑之北，如果昆仑在青海境，那些泽谿似乎即是柴达木沮洳地了。

禹打倒共工之后，第二件大事就是平治洪水，他的平治的方法是在水上铺起土来。《海内经》说：

洪水滔天，鲧窃帝之息壤以湮洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。

什么叫"息壤"呢？郭《注》说："息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。"息是生长的意思。息壤是一点土苗，丢在洪水里，它就能自生自长，无限的扩大，所以会把洪水区域完全填平了。这就是所谓"布土"。《诗·商颂·长发》说："洪水芒芒，禹敷下土方；……帝立子生商。"敷"，就是布。这是说在洪水茫茫的时候，禹从天上降下来，布好了土地，上帝就命自己的儿子到地上建了商国。禹的布土，不但用息壤而已，还有"息石"。《开筮》即《归藏启筮》。说："滔滔洪水，无所止极，伯鲧乃以息石息壤以填洪水。"《海内经》郭《注》引。想来息壤是生长泥土，息石是生长石块的，这是平地与山陵的区别。在滔天的洪水里，将自生自长的息石息壤投下，把灾区填高，这个方式本没有错，只是鲧太性急，等不到上帝发命令，就自己去偷窃行使，虽是救灾心切，毕竟手续不合，所以上帝杀了他，叫他的儿子禹再去布土，洪水就完全平息了。

《淮南·地形》记昆仑上，"北门开以内不周之风"，可见不周山在昆仑的北面，在不周山上可以望见河水所潜的泑泽，从张骞的话看来，见后章。很像是盐泽。新疆的罗布泊。不过我很疑心，这是不是汉人因为张骞的话而加进去的呢？如果不是，那么，这泑泽会不会是星宿海呢？这里所出的桃类的果子特别好，《汉武故事》里所说的"王母种桃，三千岁一著子"的故事，是不是缘此而生的呢？这都是可以研究的问题。

又西北四百二十里曰峚山，……丹水出焉，西流注于稷泽。其中多白玉，是有玉膏，其源沸沸汤汤，黄帝

是食是飨。是生玄玉，玉膏所出以灌丹木，丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。黄帝乃取峚山之玉荣而投之鍾山之阳。瑾瑜之玉为良，坚〔粟〕（栗）精密，浊泽而有光，五色发作以和柔刚，天地鬼神是食是飨，君子服之以御不祥。

这一段是绝好的韵文，把玉的品性和它的效用都描写了出来。我们从这里可以知道，玉是可以种的，黄帝投之钟山。可以开花的，玉荣。它的德性可和柔刚，颜色能发五彩，在源头时热气蒸腾，涌出来就成为膏而可食，挂在身上也可御不祥，浇到树上又成了最好的肥料，灌丹木。正像人参汤一般，成为万应的灵药。玉是昆仑区的特产，所以在峚山一条里说得这般详尽。峚，音密，所以《穆天子传》郭璞《注》和《文选·南都赋》李善《注》均引作“密山”。《尔雅·释地》：“西北之美者有昆仑虚之璆琳琅玕焉。”郝懿行的《义疏》道：

姚元之曰：“和阗之西南曰密尔岱者，其山绵亘不知其终。其山产玉，凿之不竭，是曰玉山。山恒雪，回民挟大钉巨绳以上，凿得玉，系以巨绳缒下。其玉色青。今密尔岱即古昆仑虚矣。’”余按此玉青色，即璆琳也。

按密尔岱山在今新疆莎车县南，离汉武帝所定的昆仑不远，这和峚山非常巧合，但是不是呢？

稷泽，郭《注》道：“后稷神所凭，因名云。”按《海内西经》说：

后稷之葬，山水环之，在氐国西。

又，《海内经》也说：

西南黑水之间有都广之野，后稷葬焉。……爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生；……灵寿实华，草

木所聚。

这可见后稷葬地偏在西陲，为当时人所注重；而且美谷自生，草木自聚，成为昆仑区中的圣地。这因后稷本是种植谷类的神，有了他才可使人民有正常的饭食，自当特为敬重。《大荒西经》说：

有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均；叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。

又《海内经》云：

后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，是始作牛耕。

叔均是后稷的好帮手，他又有始作牛耕的大功，无论他的辈分怎样，他总是后稷的一族。可是为了稷葬在昆仑区，弄得西周国也移到了西荒中。

提到叔均，《山海经》里还有一个他的重要的故事。《大荒北经》说：

有人衣青衣，名曰“黄帝女魃”。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水，蚩尤请风伯、雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之，所欲逐之者令曰：“神北行！”先除水道，决通沟渎。

又同经：

有钟山者，有女子衣青衣，名曰“赤水女子〔献〕（魃）”。

这是说蚩尤作乱，黄帝和他斗法。先派应龙去打，可是蚩尤有风伯、雨师相助，把应龙所蓄的水一齐散为大雨，应龙失

了他的武器，抵抗不住。黄帝又派天女魃去，她是旱神，雨停了，蚩尤被杀了。可是黄帝虽然胜利，而魃不能再上天，地下就经常大旱。这位始作牛耕的叔均着急得很，请于黄帝，把她远远安置在赤水之北，中原才有收成，叔均做了田祖。赤水之北是哪里呢？我猜想，不是河西，便是新疆，那边的雨量是最少的，一年不过一百公厘左右，所以该是这位旱神的住处了。旱了必求雨，下雨的事仍是应龙管的。《大荒东经》道：

> 大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。

又《大荒北经》道：

> 应龙已杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。

奇怪得很，杀了蚩尤之后，旱神不得上天，雨神也不得上天，弄得西北常旱，南方常雨，气候这样的不平均！这次战事虽在冀州之野，但发动则在昆仑区，后来魃所常住的地方赤水和钟山。也在昆仑区，所以仍是昆仑区中的故事。又《大荒南经》道：

> 有宋山者……有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏。

郭《注》："蚩尤为黄帝所得，械而杀之；已摘弃其械，化而为树也。"在这一条上，我们可以知道，蚩尤没有死在战场，他是为黄帝所生得而处死的。

> 自崟山至于钟山，四百六十里，其间尽泽也。是多奇鸟、怪兽、奇鱼，皆异物焉。

这句话很可注意，在这昆仑区的东部尽是湖泊，泽。这引诱我们联想到青海省的东部的特征，有青海、盐池及都兰、柴达木、哈拉、托索诸湖，情况恰好相合。这是不是呢？从峚山到钟山，这里写“四百六十里”，下文写“四百二十里”，必有一误。

又西北四百二十里曰钟山。其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之鐘山之东曰瑶崖。钦䲹化为大鹗，其状如雕而黑文、白首，赤喙而虎爪，其音如晨鹄，见则有大兵。鼓亦化为鵕鸟，其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄，见则其邑大旱。

钟山的神鼓和另一神钦䲹不知为了什么冤仇，在昆仑附近杀了葆江，或作“祖江”。上帝罚这两神，把他们杀了，他们的灵魂变作两头大鸟，谁看见了它们，就要犯兵灾和旱灾。这个故事可惜书上不曾有详细的记载，别的书里也没有提到，竟使昆仑神话无法恢复，怪可惜的。《庄子·大宗师》说：“堪坏得之以袭昆仑。”经清人考证，即是钦䲹，可见钦䲹在昆仑区的地位的重要。顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱的两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》一九七九年第二辑。

钟山这个名字，《海外北经》也说及：

钟山之神名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏；不饮，不食，不息，息为风。身长千里。……其为物：人面，蛇身，赤色，居钟山下。

《大荒北经》中也有类似的一条，云：

西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神人面，蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明；不食，不寝，

不息，风雨是谒，是烛九阴，是为烛龙。

这两事极相像，“钟”和“章”又是双声，当然是一座山；烛阴和烛龙也当然是一个神。这个神开眼即天亮，闭眼即天阴，一透气即起风，简直就是造物主。

《海内西经》又说：

流沙出钟山，西行，又南行昆仑之虚，西南入海黑水之山。

这虽没有述说故事，而地点相合，又使我们知道流沙的起点在这里。钟山所在，毕、郝两家注都据《淮南子·地形》所说：

烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日。其神人面龙身而无足。

推定为五原北面的阴山，亦名大青山。可是阴山之东有什么产玉的峚山呢？“头齐脚不齐”，这部《山海经》真没法摆布！《海内东经》道：

国在流沙中者，埻端玺㬇，在昆仑虚东南。一曰“海内之郡不为郡县，在流沙中”。

这“埻端玺㬇”四字，向来注家都解作两国名。日本小川琢治作《山海经考》，以为“玺”乃“皇”字传讹，这四字原来当作“埻（端）皇（㬇）”，“埻皇”为地名，即敦煌，“端、㬇”为注音。刘秀所校一本作“不为郡县”，则《海内四经》当为汉武帝置河西四郡以前所记。见《支那历史地理研究》。其说甚是。《海内东经》又说：

国在流沙外者，大夏、竖沙、居繇、月支之国。

西胡白玉山在大夏东，苍梧在白玉山西南，皆在流沙西，昆仑虚东南。昆仑山在西胡西，皆在西北。

王国维作《西胡考》，以为《海内经》这一篇中多汉郡县名，是汉人所附益，这个昆仑山即今喀喇昆仑，正是西汉人称葱岭以东之国为西胡的方式。他又说，睹货逻即大夏的对音，大夏本居中国的正北，后乃移至妫水流域。希腊地理学家斯德拉仆（Strabo）所著书，记公元前百五十年时，睹货逻等四蛮族侵入希腊人所建的拔底延王国，这样看来，大夏的西移仅比大月氏早二十年。所以这里所说“昆仑山在西胡西”，“西胡白玉山在大夏东”，以及“敦煌在昆仑虚东南”，一定是汉通西域以后所增加，我们可以不管。现在继续把《西次三经》读下去。

又西百八十里曰泰器之山。观水出焉，西流注于流沙。是多文鳐鱼，状如鲤鱼，鱼身而鸟翼，……常行西海，游于东海，……见则天下大穰。

《吕氏春秋·本味》云：

鱼之美者，……雚水之鱼，名曰鳐，其状若鲤而有翼，常从西海夜飞，游于东海。

这位作者该是从这里钞过去的。

又西三百二十里曰槐江之山，丘时之水出焉，而北流注于泑水。其中多蠃母。其上多青雄黄，多藏琅玕、黄金、玉。其阳多丹粟。其阴多采黄金、银。实惟帝之平圃，神英招司之，其状马身而人面，虎文而鸟翼，徇于四海，其音如榴。南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。西望大泽，后稷所潜也，其中多玉。其阴多榣木之有若。北望诸毗，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也。东望恒山四成，有穷鬼居之，各在一搏。爰有淫水，其清洛洛。有天神焉，其状如牛而八足，二首，马尾，其音如勃皇，见则

其邑有兵。

这也是一篇韵文。槐江山是上帝黄帝。的园囿，唤作平圃。平圃，陶潜所见本作“玄圃”，故其诗云：“迢递槐江岭，是谓玄圃丘。”山上山下，山阴山阳，产物极多。因为它是上帝的地方，所以派一个专神管理。在山上，东面可望恒山，南面可望昆仑，西面望稷泽，北面望诸毗。这诸毗还是不周山上望见的，一路绵延不断，可见其大。昆仑是上帝的下都，所以熊熊的神光照耀达四百里外。

稷泽之中有若木。郭《注》云：“大木之奇灵者为若，见《尸子》。”按《海内经》云：

南海之内黑水、青水之间，有木，名曰若木。

《淮南·地形》也说：

建木在都广，众帝所自上下。……若木在建木西，末有十日，其华照下地。

可见建木、若木都是最高大的树木，所以许多上帝升天降地时要从建木上下，而每个运行到西极的太阳都要挂在若木的上面。《海内经》既说“都广之野，后稷葬焉”，那么，稷泽的大树应当是建木而不是若木，恐两处中必有一处错误。

恒山，不是现在河北曲阳县的恒山。按《淮南·时则》：

中央之极，自昆仑东绝两恒山，……龙门河、济相贯以息壤堙洪水之州，……黄帝、后土之所司者万二千里。

可见昆仑之东有两个恒山，远的在太行、近的在槐江。《吕氏春秋·本味》云：

果之美者，沙棠之实。常山之北，投渊之上，有百果焉，群帝所食。

《本味》所举的食物多出《山海经》，“沙棠之实”见昆仑丘条。这常山的百果为“群帝所食”，正与《大荒南经》所谓“云雨之山，有木名曰栾，……黄本、赤枝、青叶，群帝焉取药”相同，亦当出《山海经》，今本缺去了。“常山”字当作“恒山”，后人因避汉文帝讳而改为“常”，地点即在这里。诸毗山为槐鬼离仑所居，恒山为有穷鬼所居，可见在神的阶级之下还有鬼的阶级。我们记得《左传》襄公四年说到“有穷后羿”，知道羿为有穷之君，那么这些有穷鬼必是羿的部下了。

“淫水”，毕《注》云：

> 当为“瑶水”。……《史记》云：“《禹本纪》言昆仑有醴泉、瑶池。”《穆天子传》云：“西王母觞天子于瑶池。”《吕氏春秋·本味篇》云：“伊尹曰：‘水之美者，昆仑之井，沮江之丘，名曰摇水。’”皆此也。

又从陶潜《读山海经诗》“落落清瑶流”看来，知道本条文字“淫”当作“瑶”，而“洛”当作“落”。

以上昆仑区的东部，计有崇吾、长沙、不周、峚、钟、泰器、槐江七山，途长二千零一十里。方向是先朝西北，后向正西。

（乙）昆仑区本部

《西次三经》里叙了上面七个山之后，讲到昆仑丘的本身。这是我们这篇文字的中心，该得细细地推敲。

> 西南四百里曰昆仑之丘。是实惟帝之下都，神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿时。有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。有鸟焉，其状如蜂，大如鸳鸯，名曰钦原，

> 蠚鸟兽则死，蠚木则枯。有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺。有草焉，名曰蓍草，其状如葵，其味如葱，食之已劳。河水出焉，而南流东注于无达。赤水出焉，而东南流注于氾天之水。洋水出焉，而西南流注于丑涂之水。黑水出焉，而西流于大杅。是多怪鸟兽。

这是上帝设在地上的都城，所以名为“帝之下都”。可惜作者疏忽，仅仅提到了一个神、五种奇怪的草木鸟兽和四条大水，而没有叙及下都的排场，似乎不够味儿。《尔雅·释丘》云：

> 丘一成为“敦丘”；再成为“陶丘”；再成锐上为“融丘”；三成为“昆仑丘”。

郭璞《注》：“成，犹重也。《周礼》曰：‘为坛三成。’”现在说的“层”，也就是“成”的音转。西北高原的居民往往因其层数分为头道原、二道原、三道原，也即是昆仑三成之意。《海经》里又说“昆仑之虚”，“虚”为“丘”的繁文，正如“吴”字也可写作“虞”。天有九野，见《吕氏春秋·有始览》，所以说陆吾“司天之九部”。“时”，郝《疏》疑当读为“畤”。《史记·封禅书》：“自古以雍州积高，神明之隩，故立畤郊上帝。”可见畤是上帝的神宫。上帝的都城虽好，但也有食人的土蝼，螫死动植物的大蜂。《楚辞·招魂》云：

> 魂兮归来，君无上天些！虎豹九关，啄害下人些。……豺狼从目，往来侁侁些。悬人以娭，投之深渊些。

这是说，上帝所在，不可随便让人闯进，所以守卫的凶猛动物特多。《吕氏春秋·本味》又说：“菜之美者，昆仑之苹。”“蓍”即“苹”。河水东注的“无达”即《左传》僖公四年的

“无棣”，“达”“棣”双声。是齐的北境。赤水注于氾天之水，《大荒南经》云：

南海之中有氾天之山，赤水穷焉。赤水之东有苍梧之野，舜与叔均之所葬也。

氾天之山虽不可知，而苍梧之野则可知，在今湖南宁远县，然则氾天之水当在今广西境，赤水很有为今长江的可能。洋水即《禹贡》的漾，漾为汉水的上游，出今陕西宁羌县北的嶓冢山，和昆仑是联不起来的。《大荒南经》云：

大荒之中，有山名死涂之山，青水穷焉。

“死涂”当即“丑涂”，那么“青水”似即“洋水”。至于黑水，则是一个谜。见下论《禹贡》这一章。

为了《山经》的昆仑不够热闹，所以《海经》起来补足这缺陷。《海内西经》说：

海内昆仑之虚在西北，帝之下都。昆仑之虚方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之。百神之所在，在八隅之岩，赤水之际；非仁羿莫能上冈之岩。

在这段里，把昆仑的面积和高度都确定了。仞，有的说四尺，有的说七尺，有的说八尺。即以八尺计，万仞是八千丈。一百八十丈为一里，计得四十四里半。《西山经》说太华之山五千仞，昆仑比它高出了一倍。寻是八尺。木禾五寻，即是四丈。这都城每面有九口井，井水最美；见《吕氏春秋》。因为产玉多，所以井阑也是玉制的。城的每一面是九座门，每一门有人面九头的开明兽守着。百神都在里边，所以别人不能去，只有仁羿才容许上冈。“仁羿”，孙诒让《札迻》卷三云：

“仁”，当作“尼”，其读当为“夷”。《说文·人

部》：仁，古文作𡰥，从尸。邢光庭《兼明书》引《尚书》古文，“嵎夷”、“岛夷”字皆作“𡰥”，今文皆作“夷”，是“仁”“夷”两字古文正同，故传写易误。

照这说法，是本为“夷羿”而后来转变作“仁羿”的。但此说未必然，详下文。

提到羿，我们在昆仑区中必得讲讲他的故事。按《海外南经》说：

岐舌国，……昆仑虚在其东，虚四方。……羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之，在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾。

可见这事是发生在昆仑区的。《吕氏春秋·本味》云：“菜之美者，……寿木之华。”高《注》：“寿木，昆仑山上木也。华，实也。食其实者不死，故曰寿木。”恐“寿华之野”一名即由此而来。《海内经》说稷葬“灵寿实华”，亦即此义。《大荒南经》也把这个故事简略地提及：

有人曰凿齿，羿杀之。

这是怎么一回事呢？《淮南·本经》中说的详细：

逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、脩蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀猰貐，断脩蛇于洞庭，禽封豨于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。于是天下广狭、险易、远近始有道里。

可见古代是一个最可怕的时代，那时不知有多少鸷禽猛兽毒害人民。高《注》道：

猰貐，兽名也，状若龙首。或曰：似狸，善走而食

人，在西方也。凿齿，兽名，齿长三尺，其状如凿，下彻颔下，而持戈盾。九婴，水火之怪，为人害。大风，风伯也，能坏人屋舍。封豨，大豕，楚人谓豕为豨也。脩蛇，大蛇，吞象三年而出其骨。

高诱此文当是据了《山海图》作解，使我们知道凿齿是齿长三尺的怪物。猰貐，即《山海经》的窫窳。《海内经》云：

窫窳龙首，是食人。

又《海内南经》云：

巴蛇食象，三岁而出其骨。

这都是高《注》所本。他说大风为风伯，恐未必然。古“风”“凤”同字，大风当为大凤。正如大鹏之类，飞得低时就会撞坏人家的屋舍。羿把它们都射杀了。因为他有这样的大功，所以《淮南·氾论》说：

羿除天下之害而死为宗布。

这“宗布”之神的专职当是替人民除害。我想：“仁羿”一名恐即由此而来，“仁”原是形容词，正如称禹为“神禹”。后来则因相同的字体而改为“夷羿”，就读作“夷”了。

《海内西经》又说：

赤水出东南隅以行其东北，西南流注南海，厌火东。河水出东北隅以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石。洋水、黑水出西北隅以东，东行，又东北，南入海，羽民南。弱水、青水出西南隅以东，又北，又西南，过毕方鸟东。昆仑东渊[①]深三百仞。

① 昆仑东渊：据上海古籍出版社1980年7月版袁珂《山海经校注》，“东”作“南”。——校者注

这是讲昆仑四隅的水道。《山经》里只说河、赤、洋、黑四水，这里除增加弱、青二水外，又多出一个东渊。按《海内北经》云：

> 从极之渊深三百仞，维冰夷恒都焉。……一曰“中极之渊”。

这个渊和东渊一样深，又是河伯冰夷所都，东渊在东，也正是河水流出的方向，所以我们可以断说东渊的正名应为从极之渊。又这里所叙诸川的流向也和《山经》不同。《山经》里，河水南流东注，赤水东南流，洋水西南流，黑水西流。到了这经，却是河水北行又西南流，赤水东北流又西南流，洋水和黑水都是东行又东北流而南：方向恰恰相反。是不是作者把这幅图画颠倒看了呢？这是一个该注意的问题。又《海外西经》这条，说赤水“注南海，厌火东”，洋水、黑水“南入海，羽民南”，弱水、青水“过毕方鸟东”，那是因为《海外南经》里有羽民国、厌火国、毕方鸟，为了表示这五条水都流向南海，所以这样说。

《海内西经》续道：

> 开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。开明西有凤皇、鸾鸟，皆戴蛇，践蛇，膺有赤蛇。开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树、不死树；凤皇、鸾鸟皆戴瞂；又有离朱、木禾、柏树、甘水、圣木、曼兑。……开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。——窫窳者，蛇身，人面，贰负臣所杀也；服常树，其上有三头人，司琅玕树。开明南有树鸟、六首蛟、蝮蛇、蜼豹、鸟秩树、于表池树木、诵鸟、鶽、视肉。

这昆仑城门外的东西怎么多呀！珠、文玉、玗琪、琅玕都是树上生出来的。有不死树，只要吃到这果子就可以不死。视肉，郭《注》："聚肉形如牛肝，有两目也；食之无尽，寻复更生如故。"离朱，郭《注》误与下文的"木"字连读，然云"今图作赤鸟"，可知是鸟名。木禾，是高大的禾，见《淮南·地形》。蜼豹，郭《注》："猕猴类。"鹎，郭《注》："雕也。"甘水，郭《注》："即醴泉也。"按《史记·大宛列传》：

《禹本纪》言河出昆仑，……其上有醴泉、瑶池。

《禹本纪》是和《山海经》性质相同的读物，今已亡佚。它所说的瑶池已见《山海经》的槐江山，醴泉又见于此，可见这两书的密合。

至于巫的集团，此处提了六人，《大荒西经》又提十人：

大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫肦、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降。

拿来比较，巫彭、巫抵两经俱有，巫礼疑即巫履，不同名的有十三人。这里面最重要的是咸、彭、阳三巫。《淮南·地形》云：

轩辕丘在西方。巫咸在其北方，立登保之山。

《海外西经》云：

巫咸国，……右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。

可见巫咸是巫中的领袖，所以能自成为一国。《吕氏春秋·勿躬》云：

巫彭作医。巫咸作筮。

医和筮是巫的基本工作而为这两人所创作，这便是他们获得

最高的社会地位的缘故。秦惠文王《诅楚文》云：

有秦嗣王敢用吉玉瑄璧……告于丕显大神巫咸，以匠楚王熊相之多罪。昔我君穆公及楚成王实戮力同心，……衸以齐盟，……亲即丕显大神巫咸而质焉。今楚王熊相庸回无道，……不畏皇天上帝及丕显大神巫咸之光烈威神，而兼倍十八世之诅盟，率诸侯之兵以临加我。……

为了楚王伐秦，秦王在大神面前祷告，而所举的大神只有两个，一个是皇天上帝，一个是巫咸，这更可见那时巫咸地位的崇高。又《楚辞·招魂》云：

帝告巫阳曰："有人在下，我欲辅之。魂魄离散，汝筮予之！"巫阳……乃下招。

这又可见巫阳本领的伟大，可以"生死人而肉白骨"。这些材料使我们知道，凡是病人要医，死人要招魂，作事要卜筮，国家要保护，全是巫的职司。昆仑上既有不死树，可以制造不死药，所以他们施行复活的手术是不难的了，像窫窳正是一例。窫窳在《淮南》里是羿所杀的恶兽，但在这里则是给贰负臣所杀。《海内西经》又有一条：

贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳。帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木，在开题西北。

这和钦䲹等杀葆江的故事一般，全是报私仇，所以同样受到上帝的责罚。上帝的国里也常常起内乱呢！

《海内西经》的昆仑部分已疏释完毕，我们再看《大荒西经》的昆仑：

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大

> 山名曰昆仑之丘，有神人面，虎身，有文，有尾皆白，处之。其下有弱水之渊环之。其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。

这文中所说的人面虎身的神，即是《山经》里的陆吾。弱水在《海内西经》里本是昆仑西南的大川，到这里变为环绕昆仑的渊了。这个渊同《海内西经》里的"昆仑东渊"有没有关系呢？炎火之山，以前未见。槐江山上"南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂"，是不是因此而说昆仑外有炎火山呢？昆仑之西，长留山上的神魂氏是主反景的，泑山的神红光是司日入的，夕阳的颜色火一般红，又是不是因此而说昆仑外有炎火山呢？在《山经》里，西王母在昆仑丘西一千一百余里，到了这经，似乎西王母就住在昆仑丘了。对于这个问题，郭璞《注》道："王母亦自有离宫别馆，不专住一山也。"陶潜诗云："灵化无穷已，馆宇非一山。"即因郭说。

《山海经》中的昆仑材料尽在于此，然而还嫌不够，因为我们读《楚辞》，增城呢，阆风呢，白水呢，这些昆仑上的地名全未看见，可见还有应当补足之处。恰好《淮南子》里有一篇《地形》，也是依据了《山海图》而写的，正好弥补这个缺漏。淮南王刘安即位于汉文帝十六年，公元前一六四。死于武帝元狩元年，公元前一二二。在位四十三年。他的时代上距战国不远，汉代的学术正统尚未造成，所以他的书里会保存许多正统学术以外的材料。《地形》里说：

> 凡鸿水渊薮，自三百仞以上，二亿三万三千五百五十里，有九渊。禹乃以息土填洪水以为名山，掘昆仑虚以下地。

这段文字本极难解。王念孙《读书杂志》依据《广雅》，删去“百”、“里”、“渊”三字，然后可通。那时的传说，当洪水泛滥的时候，大地上积水的渊薮，浅的不算，自三仞以上的共有二亿三万余处之多。禹用息土去填塞，结果，不但平了洪水，而且日益加高，崛起了很多名山。末了一个“地”字，高《注》“‘地’一作‘池’”，分明即是相柳的故事。

《地形》接着说：

> 中有增城九重，其高万一千里，百一十四步二尺六寸。上有木禾，其修五寻。珠树、玉树、琁树、不死树在其西。沙棠、琅玕在其东。绛树在其南。碧树、瑶树在其北。旁有四百四十门，门间四里。里间九纯，纯丈五尺。旁有九井。玉横维其西北之隅。北门开以内不周之风。

这一段所讲的昆仑城阙，和《海内西经》大致相似，但亦很有不同之点。第一，那书说“高万仞”，这里说“高万一千里”，相差至二百四十七倍。第二，那书说“面有九门”，四面为三十六门，这里说“有四百四十门”，又放大了十二倍。似乎《淮南》后出，更为夸大。但这夸大的责任也不该由《淮南》独负。例如《禹本纪》上说“昆仑，其高二千五百余里”，比《海内西经》已扩展到五十六倍。“百一十四步二尺六寸”，俞樾《诸子平议》以为是城的厚度。“里间九纯”一语，俞樾也指出其误，云：

> “门间四里”，言每门相距之数也。“里间九纯”，义不可通。疑本作“门九纯”，言门之广也。“门”误为“间”，后人遂妄加“里”字耳。

据《淮南》，一纯为一丈五尺，每门广九纯即十三丈五尺。门

与门间相距四里，共有四百四十门，即是这个城的周围有一千七百六十里，面积为十九万三千六百方里，真是古今中外绝无仅有的大城。“玉横”下，刘文典《集解》云：

《御览》七五六引作“旁有九井，玉横受不死药”，又引《注》曰：“横，或作彭，器名也。”今高《注》亦云：“彭，受不死药器也。”疑“玉横”下旧有“受不死药”四字，而今本脱之。

昆仑中的不死意味真浓重，恐怕在他们的意想中，黄帝和众帝众神所以能长生久视，还是全靠这不死药哩！《地形》又说：

倾宫、旋室、县圃、凉风、樊桐在昆仑阊阖之中，是其疏圃。疏圃之池，浸之黄水。黄水三周复其原，是为丹水，饮之不死。……昆仑之丘，或上倍之，是为凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。

这些都是昆仑城中的大建筑。《淮南·原道》云：

昔者冯夷、大丙之御也，乘云车，入云蜺，……蹈腾昆仑，排阊阖，沦天门。

高《注》：“阊阖，始升天之门也。”进了天门就见疏圃，疏圃里有一个池塘浸着黄水，黄水转了三次，变了颜色，喝着就可不死。“丹水”，王念孙《读书杂志》说：

“丹水”，本作“白水”，此后人妄改之也。……《离骚》：“朝吾将济于白水兮。”王《注》曰：“《淮南》言白水出昆仑之原，饮之不死。”《御览·地部》二十四亦云，“《淮南子》曰：白水出昆仑之原，饮之不死。”则旧本皆作“白水”明矣。九之四。

白水，即黄河。见本篇第八章。昆仑中树有不死，药有不死，水亦有不死，不死的方法真太多了！县圃和凉风，前虽平列，后面便分了高低。《水经注》卷一引《昆仑说》云：

> 昆仑之山三级：下曰樊桐，一名板桐；二曰玄圃，一名阆风；上曰层城，一名天庭，是为太帝之居。

“玄圃”即“悬圃”，“阆风”即“凉风”，“层城”即“增城”。《地形》的凉风在悬圃上，这里却归在一级。“或上倍之”，高《注》云：“假令高万里，倍之二万里。”孙诒让以为不然，他说：

> “倍”之为言乘也，登也。“或”者，又也。“或上倍之”，谓又登其上也。《庄子·逍遥游篇》云：“故九万里则风斯在下矣，而后乃今培风。”此“倍”与《庄子》之“培”义正同。《札迻》卷七。

昆仑凡三层，走上第一层的可以不死，走上第二层的便有呼风唤雨的神通，等到走上第三层时马上就成神了，这多么痛快！昆仑的山分为三级，往来昆仑的人也分为三级，又是多么有秩序！只要一个人不怕艰苦，不给守卫的猛兽吃掉，尽力向上层攀跻，他就能直接由人变神，和太帝住在一块。太帝是谁，我以为就是黄帝。《史记·封禅书》记汉武帝令公卿们议郊祀乐，他们答道：

> 泰帝使素女鼓五十弦瑟，悲。帝禁不止，故破其瑟为二十五弦。

这件事在《世本》上则为：

> 庖羲氏作五十弦；黄帝使素女鼓瑟，悲不自胜，乃损为二十五弦。《〈尔雅·释乐〉疏》引。

王嘉《拾遗记》也说：

黄帝使素女鼓庖羲之瑟，满席悲不能已；后破为七尺二寸，二十五弦。

因为黄帝在许多上帝中处于领袖的地位，所以称为泰帝。“泰”与“太”是一字。《庄子》和《穆天子传》都说昆仑上有“黄帝之宫”，所以增城的最高处为“太帝之居。”

《地形》又说：

河水出昆仑东北陬，贯渤海，入禹所导积石山。赤水出其东南陬，西南注南海丹泽之东。〔赤水之东〕弱水出〔自穷石，至于合黎，余波入于流沙〕（其西南陬），绝流沙南至南海。洋水出其西北陬，入于南海羽民之南。凡四水者，帝之神泉，以和百药，以润万物。

《山经》说的昆仑四水是河、赤、洋、黑；这里也是四水，但去了黑水而加进弱水。可是弱水数句有误文。《读书杂志》录王引之说云：

昆仑四隅为四水所出，说本《海内西经》。上文言“东北陬”，“东南陬”，下文又言“西北陬”，无独缺“西南陬”之理。此处原文当作“弱水出其西南陬，绝流沙南至南海”。其“弱水出穷石，入于流沙”当在下文“江出岷山”诸条间。……盖弱水本出穷石，而《海内西经》言出昆仑西南陬，故两存其说。此文言“河出昆仑东北陬”，下文又言“河出积石”，亦是两存其说。后人病其不合，则从而合并之，于是取下文之“弱水出穷石，入于流沙”……移置于此处，而删去“弱水出其西南陬”七字，又妄加“赤水之东”四字，“至于合黎，余波”六字，而《淮南》原文遂错乱不可复识矣。九之四。

自从有了这个考订而后，知《地形》的作者原把这四条川严

格地分配在昆仑四隅，与《海内西经》大致相同。这四条川的水都是可以和药的，昆仑的全部事物笼罩在“不死”观念的下面。

《地形》是昆仑记载中最有组织的一篇。它先说昆仑与洪水的关系，继说四条大川四周的景物，次说增城里面的宫廷和苑囿，又次说四条大川的方向及其作用。这样的条理远在《山海经》之上，淮南王的一班宾客毕竟有高才！

《山海经》和《淮南子》里有关昆仑的记载叙述完了，我们试来综合一下：

在中国的西面，有一座极高极大的神山，叫做昆仑，这是上帝的地面上的都城，远远望去有耀眼的光焰。走到跟前，有四条至六条大川潆洄盘绕，浩瀚奔腾，向四方流去。山上有好多位上帝和神，其中最尊贵的是黄帝，他住在昆仑的最高层。这个城叫做增城，城里有倾宫、旋室等最精美的建筑，城墙上开着很多门，城外又浚了很多井。每一个城门都有人面九头的开明兽守着，还有猛鸷的鸟兽虫豸，因此能上去的人是不多的，指得出来的只有羿和群巫。山上万物尽有，尤其多的是玉，处处的树上结着，许多器物都是用玉制的。又有好多奇怪的动植物：动物像三个头的琅玕树神，六个头的蛟，九个头的开明；植物像四丈高的木禾，吃了不溺死的沙棠，以及结珠玉、结绛碧、结不死果的树木。不死，是昆仑上最大的要求，他们采集神奇的草木，用了疏圃的池水和四大川的神泉，制成不死的药剂。凡是有不当死而死的人，就令群巫用药把他救活。这真是一个雄伟的、美丽的、生活上最能满足的所在，哪能不使人心向往之！

（丙） 昆仑区西部

由昆仑往西，《西次三经》续说：

又西三百七十里曰乐游之山。桃水出焉，西流注于稷泽，是多白玉。……

西水行四百里曰流沙。二百里，至于蠃母之山。神长乘司之，是天之九德也，其神状如人而豹尾。其上多玉，其下多青石而无水。

这里说到流沙，《海内西经》有一段材料可以比勘：

流沙出钟山，西行又南行昆仑之虚，西南入海黑水之山。

可见自钟山起，经过昆仑，西至蠃母山，都是沙漠区域。西北的沙漠太多了，该是哪里呢？

自此到了西王母所在：

又西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发，戴胜，是司天之厉及五残。……

取此文和《大荒西经》所说西王母的形状和生活一比较，这里多了"司天之厉及五残"，那边多了"穴居"。郭《注》："主知灾厉及五刑残杀之气。"可见这是一个凶神。郝《疏》说：

厉及五残皆星名也。……《月令》云："季春之月……命国傩"，郑《注》云："此月之中，日行历昴，昴有大陵积尸之气，气佚则厉鬼随而出行。"是大陵主厉鬼，昴为西方宿，故西王母司之也。五残者，《史记·天官书》云："五残星出正东，东方之野，其星状类辰星，去地可六七丈。"《正义》云："五残一名五锋，……见则五谷毁

败之征，大臣诛亡之象。”西王母主刑杀，故又司此也。趋吉避凶是巫的专职，西王母的深入人心无疑是出于巫的宣传。《海内北经》又说：

> 西王母梯几而戴胜，杖。其南有三青鸟，为西王母取食，在昆仑虚北。

郭《注》：“梯，谓冯也。”西王母凭了几，拄了杖，该是年老了。三青鸟，照《海内北经》说，是为西王母取食的，但到了《山经》里，则西王母所在的玉山和三青鸟所在的三危山相去一千七百八十里，要它们给使供食真不便哩！陶潜《读山海经诗》云：

> 翩翩三青鸟，毛色奇可怜，朝为王母使，暮归三危山。

似已见到了这一点。又《大荒西经》道：

> 西有王母之山。有沃之国，沃民是处沃之野。……有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鵹，一名曰少鵹，一名曰青鸟。

这是把三头鸟的个别名称都写出了，而三鸟所处则在沃国之野。这是又一种说法。

关于西王母的故事还有一个。《淮南·览冥》云：

> 譬若羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。何则？不知不死之药所由生也。

高《注》：“姮娥，羿妻。羿请不死之药于西王母，未及服之；姮娥盗食之，奔入月中为月精也。”想不到这位特许上昆仑的仁羿想请些不死之药，乃不向黄帝而向西王母；待到他的太太偷服之后，他就再也得不到这种药了！于是我们可以知道，在传说中，这不死之药不单昆仑有，西王母处也有。

从玉山再向西去，又到了黄帝所在。《西次三经》说：

又西四百八十里曰轩辕之丘。洵水出焉，南流注于黑水。其中多丹粟，多青雄黄。

这轩辕丘是黄帝居家所在。《大戴礼祀·帝系》道：

黄帝居轩辕之丘，娶于西陵氏之子，谓之嫘祖氏。

由是他传子生孙了。《帝系》道：

黄帝产昌意。昌意产高阳，是为帝颛顼。

可是《海内经》中多出一代，它道：

黄帝娶雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流。韩流擢首，谨耳，人面，豕喙，麟角，渠股，豚止；取淖子曰阿女，生帝颛顼。

“雷祖”即“嫘祖”，“淖”即“蜀”，俱同音通假。若水今名鸦龙江，在蜀，故《帝系》又道：“昌意娶于蜀山氏。”又《淮南·天文》道：“轩辕者，帝妃之舍也。”这虽讲的轩辕星，然而说是“帝妃之舍”，意义也正与轩辕丘合。因为黄帝家居轩辕丘，所以后人就称他为轩辕。《大戴·五帝德》道：

黄帝，少典氏之子也，曰轩辕。

昆仑东首的峚山是黄帝取玉荣的地方，昆仑上是黄帝的宫，这西边的轩辕丘又是他的帝妃之舍，黄帝和昆仑区的关系多么密切呀！为有这种情形，所以我敢说，黄帝是这一区的主神。

关于轩辕丘，《海外西经》又有两条：

轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁；……人面蛇身，尾交首上。

穷山在其北，不敢西射，畏轩辕之丘。在轩辕国北。其丘方，四蛇相绕。

所谓穷山，即是槐江山上望见的有穷鬼所居的恒山。又《大

荒西经》也有类似的两条：

有轩辕之台。射者不敢西向射，畏轩辕之台。

有轩辕之国，江山之南栖为吉，不寿者乃八百岁。

轩辕国的人所以这般的长寿，想来是为取到不死药的方便吧？

又西三百里曰积石之山。其下有石门，河水冒以西流。是山也，万物无不有焉。

积石山，看这字面就知道是用石块堆起来的。谁堆的？是禹。所以《海外北经》有一条：

禹所积石之山在其东，河水所入。

《大荒北经》也有一条：

大荒之中，有山名曰先槛大逢之山，河、济所入，海北注焉。其西有山，名曰禹所积石。

这两条都称山名为"禹所积石"，可见这是禹治水时的大工程之一。河水发源昆仑而流经积石，在《山海经》里该是无疑的事。

郭《注》毕沅以为后人所附。云：

《水经》引《山海经》云："积石山在邓林山东，河水所入也。"《西次三经》。

这句话来得突兀，现在《山海经》既无此文，即《水经》亦无此文，可见注文的错误。但邢子才说："误书思之，亦是一适。"我凭了这一句话竟想通了一件事。《海外北经》云：

夸父与日逐，走入日，渴欲得饮，饮于河、渭；河、渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死；弃其杖，化为邓林。

这邓林一名很怪。《淮南·兵略》："昔者楚人……垣之以邓林。"高诱《注》："邓林，沔水上险。"因为今河南西南部原

有邓国，后灭于楚，所以邓林应当是楚地。毕《注》："邓林，即桃林也，'邓''桃'音相近。"这说也很合理，桃林在函谷关一带，离河、渭均近。《中次六经》说：

夸父之山，……其北有林焉，名曰桃林，是广员三百里，其中多马。湖水出焉，而北流注于河。

这更说明了夸父与桃林的关系。据《水经注》，其地在今河南灵宝县，原可无疑。但既得了这条郭《注》，想起《海内北经》里有一条，说：

昆仑虚南所有氾林，方三百里。《海内南经》同，惟无"昆仑虚南所有"六字。

《海外北经》里也有一条，说：

范林方三百里，在三桑东，洲环其下。

恐怕"氾林"在先，"桃林"和"邓林"在后，是昆仑故事东向发展的结果。积石在昆仑西，氾林在昆仑南，他渴得把黄河水喝干，当然走到昆仑的河源了；还不够，想北饮大泽。大泽在哪里？《海内西经》云：

大泽方百里，群鸟所生及所解，在雁门北。

这里虽放在雁门北，可是《穆天子传》把"群鸟解羽"的大旷原放在最西北，比西王母还远。夸父没有跑到大泽就死了，所以把氾林安置在昆仑的西面实在最对。有了这一发见，才知道夸父的故事也是出于昆仑区的。

又西二百里曰长留之山。其神白帝，少昊居之。其兽皆文尾，其鸟皆文首，是多文玉石。实惟员神磈氏之宫。是神也，主司反景。

这是快到西方尽头处了，所以有神司反景。郭《注》："日西入则景反东照，主司察之。"所以称他为员神，正为太阳是圆

的。至于“白帝、少昊”及下文的“蓐收”，恐是汉人根据了那时五行说的正统排列法插进去的；如为固有，想总要描写几句，不该如此的寂寞。

又西二百八十里曰章莪之山。无草木，多瑶碧。……

又西三百里曰阴山。浊浴之水出焉，而南流注于蕃泽。其中多文贝。……

又西二百里曰符惕之山。其上多棕楠。下多金玉。神江疑居之。是山也，多怪雨，风云之所出也。

又西二百二十里曰三危之山。三青鸟居之。是山也，广员百里。

三危山至此才见，已远在昆仑的西边。而郑玄注《尚书》乃说：

《河图》及《地说》云：“三危山在鸟鼠西，南与〔岐〕（岷）山相连。”《〈史记·夏本纪〉集解》引。

这一移移到了甘肃渭源县，又觉得太近了。为什么这样？我猜想：当时所谓西方边境，有中国的西边，有塞外的西边。中国的西边应以秦长城为界限。秦城起自临洮，今岷县。经鸟鼠山，所以鸟鼠也可以看作极边。试看《西次四经》：

……鸟鼠同穴之山……渭水出焉，而东流注于河。……西南三百六十里曰崦嵫之山。……

崦嵫在传说中是太阳没落的地方，然而只离鸟鼠三百六十里，岂非把鸟鼠看得太远，推到了极西头！这当然是用内地人的眼光去看的。画图作经的人，他们的地理知识本极有限，中国西边和塞外西边杂在一起，分辨不清，所以原来在鸟鼠西的三危山会忽地远移到昆仑西了。

三危山上有一个大故事，而不曾见于《山海经》的，是

窜放三苗在那里。《尚书·舜典》说：

流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山：四罪而天下咸服。

《禹贡》的《雍州章》也说：

三危既宅，三苗丕叙。

足见三苗本不住在三危，因为犯了罪，强迫迁过去的。他们犯罪的原因，《尚书·吕刑》里说的详细：

若古有训：蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法，杀戮无辜，爰始淫为劓、刵、椓、黥。……虐威庶戮方告无辜于上，上帝监民罔有馨香德，刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。

这一段故事是讲自从蚩尤创造兵器作乱之后，苗民也感染了他的乱杀乱斫的作风，造出刑法，称为"五虐之刑"，最重的是死刑，杀戮。其次是割鼻子、劓。割耳朵、刵。割生殖器、椓。刺字黥。四种肉刑。人民受害而死的都到上帝那边去告状，上帝皇帝。看苗民这般血腥气，又哀怜死的人无罪，于是就消灭苗民的生命，使他们不能再统治这世界。所谓"遏绝苗民"，恐即指苗民里的执政者而言；其余的帮凶分子便如《舜典》、《禹贡》所说，充发到三危山去了。《山海经》里说三苗的有《海外南经》一条：

三苗国在赤水东，其为人相随。一曰三毛国。

说苗民的有《大荒北经》一条：

西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头；驩头生苗民。苗民，釐姓，食肉。

这一在“海外南”，一在“大荒北”，隔得太远了，不知道是不是在南的为其故居，在北的乃其新迁的地方？不过这所谓南北并不太一定，《海外南经》是由西而东的，三苗国的东面却是昆仑虚，可见三苗在昆仑西，正与三危一样。《大荒经》说苗民是瑞顼的孙子，驩头的儿子。这驩头恐即《尧典》里放于崇山的驩兜。《山海经》中说到讙头的很有几条。《海外南经》说：

> 讙头国……其为人人面，有翼，鸟喙，方捕鱼。……或曰“讙朱国”。

“朱”与“头”同属舌头音，故可通假。讙头有翼，故其子苗民亦有翼。郭《注》云：

> 讙兜，尧臣，有罪，自投南海而死。帝怜之，使其子居南海而祠之。画亦似仙人也。

这话不知他根据的什么书。所谓“画”，即指《山海图》。又《大荒南经》道：

> 大荒之中，有人名曰驩头。鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生驩头，驩头人面，鸟喙，有翼，食海中鱼，杖翼而行，惟宜芑、苣、穋、杨是食。有驩头之国。

他虽有翅膀而不能飞，只帮助他爬行，芑、苣、穋都是黍类。他吃的是鱼和黍，不像苗民专吃肉。同是《大荒经》，《北经》说驩头为颛顼子，《南经》说驩头为炎融子，令人摸不清他们的世系。如果他们真是颛顼的子孙；那么，黄帝是颛顼之祖，我们据了《北经》说，则他遏绝苗民是自杀其四世孙了；如据《南经》说，驩头为鲧孙，而鲧据《帝系》为颛顼子，是黄帝自杀其六世孙了。《吕刑》的“皇帝”，即黄帝。杨宽《中国上古史导论》云：“‘黄’、‘皇’古本通用，如《晋语》‘苗棼黄’，《左传》作‘苗贲皇’；

《王会》'吉黄之乘'，《说文》作'吉皇之乘'，是其证。"这可见《舜典》的"四罪"和《吕刑》的"遏绝"即是从昆仑区的神话转过去的，惟其在那边已有这很活跃的神话人物，所以一眨眼就成了中国的古史人物。其实在那边，这种故事也不过同钦䲹杀葆江一样；只因中国的古史学家或取或舍，遂判别了热闹与寂寞而已。

又西一百九十里曰騩山。其上多玉而无石。神耆童居之，其音常如钟磬。

郭《注》：

耆童，老童，颛顼之子。

按《说文》老部："耆，老也，从老省，旨声。"这字老义而旨声，故去掉声符即是老字。郭璞以为即老童，按《大荒西经》云：

有榣山，其上有人，号曰太子长琴。颛顼生老童；老童生祝融；祝融生太子长琴，是处摇山，始作乐风。

老童的孙太子长琴是"始作乐风"的，这里騩山的神耆童也是"其音常如钟磬"，可见这一家是音乐世家。晋嵇康《琴赋》用了这个故事入文，说：

情舒放而远览，接轩辕之遗音。慕老童于騩隅，钦泰容之高吟。《文选》卷十八。

他就直称騩山之神为老童了。提到老童和祝融还有更重大的事。《大荒西经》道：

大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。……颛顼生老童；老童生重及黎。帝令重献上天，令黎卬下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。

颛顼为黄帝孙，则照这里所说，重和黎为黄帝四世孙，噎为

五世孙。自从共工与颛顼争为帝，碰折了天柱，日月星辰都移到西北，经重、黎上天下地，把宇宙重新整理了一下；黎子噎又住在西极，使日月星辰运行的度数次舍上了轨道；这岂非天上人间最伟大的工作。但《海内经》里有一段，与此颇有异同，文云：

炎帝之妻——赤水之子听訞——生炎居。炎居生节並。节並生戏器。戏器生祝融。祝融降处于江水，生共工。共工生术器，术器首方颠，是复土壤，以处江水。共工生后土。后土生噎鸣。噎鸣生岁十有二。

这位噎鸣无疑即是噎，不但名噎相同，而且日月星辰的运行为的是成岁，这里也说他生了十二个岁。岁星即木星。十二年一周天，《尔雅·释天》记出它所在十二次的名字：

太岁在寅曰摄提格，在卯曰单阏，在辰曰执徐，在巳曰大荒落，在午曰敦牂，在未曰协洽，在申曰涒滩，在酉曰作噩，在戌曰阉茂，在亥曰大渊献，在子曰困敦，在丑曰赤奋若。

《淮南·天文》及《史记·天官书》说的也都同。可见噎鸣生十二岁，与羲和生十日、常仪生十二月一样，都是定出一个自然界的秩序来。不过在《大荒西经》里，祝融和噎鸣均归入黄帝一系，而到了《海内经》，祝融竟变成炎帝的四世孙，噎鸣也成了炎帝的七世孙。这家谱的改变，恐怕含有不同种族的抢夺祖先的要求吧？又《大荒西经》云：

有互人之国，人面，鱼身。炎帝之孙名曰灵恝。灵恝生互人，是能上下于天。“互”即“氐”，见前章。

这事和重上天、黎下地有些相像，又同为炎帝子孙，不知道是不是一件事。

祸融和重、黎，经典的材料很多，早成为经学里的一个重大问题。这文中不便细说，只粗略地介绍一下，先谈他们的世系。《大戴·帝系》云：

颛顼娶于滕隍氏，滕隍氏奔之子，谓之女禄氏，产老童。老童娶于竭水氏，竭水氏之子，谓之高緺氏，产重、黎及吴回。吴回氏产陆终。陆终氏娶于鬼方氏，鬼方氏之妹谓之女隤氏，产六子，孕而不粥，三年启其左胁，六人出焉。

这六子即是彭、郐、邾、楚等国的祖先。《史记·楚世家》说：

楚之先祖出自帝颛顼高阳。……高阳生称。称生卷章。卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰"祝融"。共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽，帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正为祝融。吴回生陆终。陆终有子六人，坼剖而产焉。

拿这段文字比较《帝系》及《山海经》，就可以看出不同的几点：(1) 卷章这人，据《集解》引谯周说，即是老童的形讹，这说很对。《帝系》说颛顼生老童，和《大荒西经》一样，而《楚世家》则颛顼、老童之间别有称的一代，不知其何自来。(2)《大荒西经》和《海内经》都以祝融为人名，《楚世家》则以"祝融"为火正一官的徽号。(3)《大荒西经》以重、黎为两人，《帝系》中是一是二不可知，《楚世家》则定为一人。又《帝系》和《楚世家》都说重黎之弟为吴回，吴回这人亦见于《大荒西经》，云：

有人名曰吴回，奇左，〔是无右臂〕。毕校，此四字为"奇左"的解释，非本文。

再谈他们的事业。《尚书·吕刑》道：

皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎绝地天通，罔有降格。

关于这个故事，《国语·楚语下》解释云：

九黎乱德，民神杂糅，不可方物；夫人作享，家为巫史。……烝享无度，民神同位。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓"绝地天通"。

本来神有神职，民有人事，各应守其本分；后来下界人民受了过度求福心理的支配，家家设祭请神，刻刻作非分的要求，弄得神和人狎成一体，不可分别，所以上帝作一次断然的处置，命重、黎遏绝地和天的交通，回复原来的法度。南正、火正两名，王先谦《汉书补注》引郭嵩焘说，讲得最好：

太阳者南方，……南正者主明之义也。……天用莫如日；人用莫如火。司天属神者主日；司地属民者主火。南正向明以测日；火正顺时以改火。《司马迁传》。

重、黎惯于上天下地，所以能绝地天通；《楚语》所说已是把神话变做历史以后的解释，但这解释还是比较早的。《郑语》也说：

夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰"祝融"，其功大矣！……惟荆实有昭德，若周衰其必兴矣！

楚祖祝融，祝融有绝地天通和昭显天地光明的大功，所以子孙发达。作这个预言的人还在秦未强盛的当儿，那时楚国最强，所以他断说楚必代周，想不到结果竟落了空。我们在这一节里，可以知道，楚国的祖先都是《山海经》里的西部人

物，他们都具有其神话的背景。

又西三百五十里曰天山。多金玉，有青雄黄。英水出焉，而西南流注于汤谷。有神鸟，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实惟帝江也。

天山之名见于《汉书·武帝纪》，云：

（天汉二年）贰师将军三万骑出酒泉，与右贤王战于天山。

颜师古注：

即祁连山也。匈奴谓天为祁连。

可见祁连山是译音，天山是译义，都是一地。汤谷本是传说中太阳出来的地方，古籍中常见。如《海外东经》云：

黑齿国，……下有汤谷。汤谷上有扶桑，十日所浴。

《大荒东经》也说：

大荒之中，……有谷曰温源谷。汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。

《楚辞·天问》说：

出自汤谷，次于蒙汜，自明及晦，所行几里？

又《大招》说：

魂乎无东，汤谷寂寥只！

《淮南·天文》也道：

日出于汤谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓"晨明"。

见《〈史记·五帝本纪〉索隐》。今本作"旸谷"，乃唐以后人依《尚书·尧典》文改，实则《尧典》文本亦作"汤谷"。

因为太阳是最热的，所以它所出的谷，取"沸沸汤汤"之义称为汤谷。它落入的谷，《尧典》称为"昧谷"，一本作"柳谷"，柳从卯声，卯与昧同纽通假。《淮南·天文》称为"蒙谷"，这是因光

线的昏暗而名的。其实落下的太阳本身还是滚烫，所以仍不妨称为汤谷。这里说“英水……西南流注于汤谷”，即是表明这条河已接近日落处了。这也亏得这里一见，使我们知道日出及日入之处都可以叫作汤谷的。

天山上有一个重要的故事，即是帝江。他称为帝，当然是上帝之一。他的样子是六足四翼的鸟，可见昆仑区中的上帝不必具备人形的。毕《注》云：

江，读如鸿。

这就看出《左传》文公十八年一段话的由来：

昔帝鸿氏有不才子，掩义隐贼，好行凶德，丑类恶物，顽嚚不友，是与比周，天下之民谓之浑敦。

这个“浑敦无面目”而“识歌舞”的帝江，分明即是“天下之民谓之浑敦”的帝鸿氏之不才子。这是很清楚的从神话变成的历史。贾逵、杜预都说：“帝鸿，黄帝。”实在，这位帝江既住在黄帝的区域里，尽有可能是黄帝的一族。又《庄子·应帝王》云：

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之！”日凿一窍。七日而浑沌死。

“浑沌”，即“浑敦”。黄帝在五行学说上，因为土德黄，土居中央，所以为中央之帝。见《礼记·月令》及《史记·封禅书》等。浑沌与黄帝一族，所以庄子也说他是“中央之帝”。《山经》只说他“无面目”而已，庄子则进一步说他没有“七窍”。可是“凫颈虽短，续之则忧”，他就牺牲在倏与忽的凿子下面了！

又西二百九十里曰泑山。神蓐收居之。其上多婴短

之玉，其阳多瑾瑜之玉，其阴多青雄黄。是山也，西望日之所入，其气员，神红光之所司也。

西水行百里，至于翼望之山，无草木，多金玉。……

以上昆仑区的西部，计有乐游、蠃母、玉、轩辕、积石、长留、章莪、阴、符惕、三危、騩、天、泑、翼望十四山，途长四千二百三十里，比昆仑东部伸展了一倍多。方向一直是正西。故事较东部为少。

凡《西次三经》之首，崇吾之山至于翼望之山，凡二十三山，六千七百四十四里。其神状皆羊身人面。其祠之礼，用一吉玉瘗，糈用稷米。

“首”即篇。作者说这一篇里有“二十三山，”实际只有二十二山，大概他把乐游、蠃母间的流沙也误算进去了。他说“六千七百四十四里”，实际只有六千六百四十里，如果不是他算错，也许多出的一百零四里是穿过昆仑山座的行程。《海内西经》说：“昆仑之虚方八百里。”即是说它一面长二百里。《山经》作者也许想得没有这么大，所以多算进百余里也就够了。“其神状皆羊身人面”，或者即是牧羊的氐、羌的象征。篇中的神不作这样，乃是举出几个特殊的。古时祭山或曰“旅”，或曰“望”，或曰“封”，每一国都有固定的祀典。“吉玉”，郭《注》：“玉加采色者也。”那时祭祀用璧，或沉于水，或埋于地。“糈”，毕《注》：“当为‘稰’。《说文》云：‘稰，祭具也。’”这也可见《山海经》本是一部巫师的书，所以它对于祭祀这般注重。

《山海经》中的昆仑区业已叙述完毕，其中的故事确实恢奇可喜，宫阙园囿更是极其伟大，但昆仑究竟在什么地方，那

可不容易断说。《西次三经》中所见地名已有五十，加上他文所连及的便要近百，我们从这些地名里可以得出什么结果呢？女魃居于赤水的北面，使得那边雨量稀少，所以说昆仑在西北是不错的。但它究竟坐落在西北哪里，甘肃呢，青海呢，新疆呢？说甘肃也像，因为东北有伊克昭盟的沙漠，正北有阿拉善旗的沙漠，这正是《山海经》里的流沙。而且河水所经，也好作河伯冰夷的都城。张掖有弱水，玉门有黑水，岂不使祁连稳做了昆仑。说青海也像，因为黄河、长江现在都证明发源在那边，而长江可能就是赤水。柴达木的一大片沮洳地区正可作“自峚山至于钟山，其间尽泽”的解释。至于积石一山，从来又都说在甘、青交界间的。说新疆也像，没有地方比新疆出玉再多的了，而昆仑区中二十二山，写明出玉的已有峚山等十二山，尚有未写明的，例如钟山，《穆传》和《淮南》都说它是有名的出玉之地，甚至稷泽里也出，昆仑的树上也生。沙漠又不少，白龙堆咧，塔里木大戈壁咧，都可以指作流沙。所以拿现在的地理记载来看这昆仑区，甘肃、青海、新疆三省都有些像，但都不能完全像。这真是古人传给我们的难题，教我们怎样去解答？在这无可答复中我们勉强作的答复，便是：昆仑区的地理和人物都是从西北传进来的，这些人物是西北民族的想象力所构成，其地理则确实含有西北的实际背景。神话传说永远在变化和发展中，从远西北传到近西北时起了很多变化，从近西北传到内地时，近西北的材料又加了进去了。《山海经》的作者只是把传到面前的神话传说作一次写定而已，至于材料的来源及其变化的次序他是不问的。我们现在要问一个明白，可是为了古代材料的湮灭，无可着手，也只得从《山海经》问下来，下面诸章，当循着

它变化的次序，从战国起，逐渐问到清代。

本章原载《中国社会科学》一九八二年第一期。

四、《庄子》和《楚辞》中的昆仑

中国古代留传下来的神话中，有两个很重要的大系统：一个是昆仑神话系统；一个是蓬莱神话系统。昆仑的神话发源于西部高原地区，它那神奇瑰丽的故事，流传到东方以后，又跟苍莽窈冥的大海这一自然条件结合起来，在燕、吴、齐、越沿海地区形成了蓬莱神话系统。此后，这两大神话系统各自在流传中发展，到了战国中后期，在新的历史条件下，又被人结合起来，形成一个新的统一的神话世界。这个神话世界的故事和人物，在它的流传过程中，有的又逐步转化为人的世界中的历史事件和人物。因此，探索昆仑与蓬莱这两个神话系统的流传与融合，对揭示层累地造成的古史系统、回复古史的原来面貌有极其重要的意义。

昆仑的神话什么时候开始流衍到中原虽不可知，但由于《尚书》的《禹贡》里已有了一点，而《左传》和《国语》里则逐渐增多了，因此可以说在两周时就已经零星地传了进来。至于有系统地介绍，怕须待至战国之世，否则在发抒情感的《诗经》里为什么找不出多大的证据，只有很少的一点，如“旱魃”。而一到战国诸子的诗文里就大规摸地采用了呢？

昆仑的神话所以在战期时期大量地流传到中原，一是由于秦国向西拓地与羌、戎的接触日益密切，从而流传了进来；一是由于这时的楚国疆域，已发展到古代盛产黄金的四川丽

水地区，和羌、戎的接触也很频繁，并在云南的楚雄、四川的荥经先后设置官吏，经管黄金的开采和东运，据徐中舒同志的《试论岷山庄王与滇王庄蹻的关系》，《思想战线》一九七七年第四期。因而昆仑的神话也随着黄金的不断运往郢都而在楚国广泛传播。

在现存的中国古书里，最先有系统地记载这些神话的是《山海经》。在《山海经》中，昆仑是一个有特殊地位的神话中心，很多古代的神话，如夸父逐日、共工触不周山及振滔洪水、禹杀相柳及布土、黄帝食玉投玉、稷与叔均作耕、魃除蚩尤、鼓与钦䲹杀葆江、烛龙烛九阴、建木与若木、恒山与有穷鬼、羿杀凿齿与窫窳、巫彭等活窫窳、西王母与三青鸟、姮娥窃药、黄帝娶嫘祖、窜三苗于三危等故事，都来源于昆仑。山上还有壮丽的宫阙，精美的园囿和各种奇花异木、珍禽怪兽。而保持长生不死，更是昆仑上最大的要求，他们采集神奇的草木，用了疏圃的池水和四大川的神泉，制成不死的药剂。凡是有不当死而死的人，就令群巫用药把他救活。这真是一个雄伟的、美丽的、生活上最能满足的所在，哪能不使人向往这一神话世界呢！

在战国时代里，《庄子》是最高的哲学表现，其正确性是另一问题，这里不谈。《楚辞》是最高的文学表现。这两部书中常常提到“昆仑”，《山海经》中的人名和地名收罗得很不少，可见《山海经》一类的书必然为当时的作家们所见到或熟读。中原人的思想本来非常平实。章炳麟说：“国民常性，所察在政事日用，所务在工商耕稼，志尽于有生，语绝于无验。”《驳建立孔教议》。我们从几部经书看来，很容易发生这样的感想。昆仑神话中的那种神奇俶诡的故事和那么美丽的远景闪烁映现在人们的眼前，骤然开辟了一个新开地，平添了许多有趣味的

想像，这多么使人精神振奋！

同时，海洋的交通也萌芽了。《孟子·梁惠王下》说：

> 昔者齐景公问于晏子曰："吾欲观于转附、朝儛，遵海而南，放于琅邪，吾何修而可以比于先王观也？

"转附"，即之罘，今山东烟台市北的芝罘岛。"朝儛"，据清焦循《孟子正义》，即秦始皇所登的成山，今山东文登县东的召石山。"琅邪"，今山东日照县东北的琅玡台。齐景公在位是公元前五四七至四九〇年，可知在前六世纪，齐国的海上交通已极畅利，所以齐君也不感觉波涛的危险而想绕山东半岛航行一周了。又《庄子·山木》云：

> 市南宜僚见鲁侯，鲁侯有忧色。……市南子曰：夫丰狐、文豹栖于山林，伏于岩穴，……然且不免于罔罗机辟之患。是何罪之有哉？其皮为之灾也。今鲁国独非君之皮邪！吾愿君刳形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。南越有邑焉，名为"建德之国"，其民愚而朴，……吾愿君去国捐俗，与道相辅而行！……君其涉于江而浮于海，望之而不见其崖，愈往而愈不知其所穷，送君者皆自崖而反，君自此远矣！

这固然是一篇寓言，然而一定要有了海上交通，作者乃得这般地夸夸其谈。文中说"南越"，指今广东和越南一带；说"涉于江而浮于海"，可见当时由中原到南越的人是由长江入海的。为了那时南方的海道畅通，所以古书里说到南方的少数民族就常常提起"交趾"，或称为"南交"。《尚书·尧典》。可见航线已扩展到南海的东京湾了。《海内经》提起"天毒"，即印度，可见更扩展到印度洋了。《庄子·逍遥游》里说"北冥"的鲲化而为鹏时：

鹏之背不知其几千里也，怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。《齐谐》者，志怪者也，《谐》之言曰：鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。

这般阔大无边的想象，一定是亲历海洋生活的人在窈冥无极之中所寄托的玄想。燕、齐、吴、越等国由于沿着海岸，常有人到海里去做探寻新地的冒险工作；就是没做这工作的人也常常会看到样子特别的外国人，听到许多海洋景物的描述，于是有了《齐谐》一类的志怪之书；再加上巫师们传来的西方昆仑区的神奇故事和不死观念，于是激起了他们“海上三神山”的传说和求仙的欲望，而有了“方仙道”。《史记·封禅书》说：

宋毋忌、正伯侨、〔充尚〕（元谷）、羡门〔子〕高、〔最后〕（聚谷）皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。

这些人都是燕国人常常称道的“仙人”。“充尚”，《汉书·郊祀志》作“元尚”，而《列仙传》中有“元俗”，所以沈涛说：“‘谷’，‘俗’之渻。篆书‘谷’字与‘尚’字相近，讹而为‘尚’”。《铜熨斗斋随笔》。“最后”，王念孙以为即是《文选·高唐赋》里的“聚谷”，他说：“‘聚’与‘最’古字通，‘谷’有‘毂’音，‘毂’与‘后’声相近。”《读书杂志》三之二。什么是“形解销化’呢？《集解》引：

服虔曰：“尸解也。”张晏曰：“人老如解去故骨则变化也。今山中有龙骨，世人谓之龙解骨化去。”

可知他们修炼的目的是要由人变而为仙，而变仙的方法则是把灵魂从躯体里解放出去。一经成了仙，就得着永生了。做

了仙人该住在哪里呢?《封禅书》说:

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲,此三神山者其传在勃海中,去人不远。患且至,则船风引而去。盖尝有至者,诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙。未至,望之如云;及到,三神山反居水下;临之,风辄引去,终莫能至云。世主莫不甘心焉。

这是说齐威王、齐宣王、燕昭王的时代已经派了许多探险家到海里去寻求"仙山"了。依据今日的考定,威王在位为公元前三五七至三二〇年,宣王为前三一九至三〇一年,昭王为前三一一至二七九年,这时代是前四世纪的前半至前三世纪的后半。蓬莱等三神仙,传说是在勃海中,那边住着一批仙人,同昆仑一样,有壮丽的宫阙,珍异的禽兽,还有最贵重的"不死之药"。但是没有脱胎换骨的凡人是去不了的,他们虽然已在船上望见了灿烂如云的美景,可是到了那里,三神山就潜伏到海底去了,风又把船吹走了,这岂不同昆仑一样地"可望而不可即"。不过凡人固然到不了,可是这"不死之药"的引诱力实在太大,所以国王们还是派人去寻找。这寻找三神山的活动延续了二百余年,直到秦始皇、汉武帝时还有更亟剧的进展。

我们在细细读了《山海经》之后再来看这些话,可以说西方的昆仑说传到了东方,东方人就撷取了这中心意义,加上了自己的地理环境,创造出这一套说法。西方人说人可成神,他们的神有黄帝、西王母、禹、羿、帝江等等,是住在昆仑等山的。东方人说人可成仙,他们的仙有宋毋忌、正伯侨、羡门高等等,是住在蓬莱等岛的。西方人说神之所以能

长生久视，是由于“食玉膏、饮神泉”，另外还有不死树和不死之药；东方人说仙之所以能永生，是由于“餐六气、饮沆瀣、漱正阳、含朝霞”，另外还有“形解销化”，并藏着不死之药，所以“神”和“仙”的名词虽异，而他们的“长生不老”和“自由自在”的两个中心观念则没有什么两样。所以这东方的仙岛本由西方的神国脱化而出，及其各自发展之后，两种传说又被人结合起来，更活泼了战国人的脑筋，想在现实世界之外更找一个神仙世界。庄周和屈原都是最敏感的人，庄周居于宋、偏近东方，把这两种说法都接到了。屈原居于楚，在郢都可以听到大量关于昆仑的神话，所以他的书里多说昆仑；至于东方的传说则因他受了地理环境的限制，没有海和岛可以接触，这故事不易传入，就不提了。这是他们两人的作品中很不同的一点。

庄周的生卒年都不可考，只有一件事情约略可以决定他的时代。他和魏相惠施是好朋友。依据《魏策》，魏惠王在马陵大败之后，屈节事齐，是出于惠施的主意；马陵之战在魏惠王二十八年，即公元前三四三年，齐、魏会徐州互致王位在魏惠王后元年，即公元前三三四年。惠施仕魏的时间定了，庄周的年代也就可推定，他是前四世纪的人。屈原的事迹也很茫昧，清代人根据了《离骚》的“摄提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降”这句话，考定他生于楚宣王二十七年，即公元前三四三年。又据《楚世家》，怀王十八年，屈原使于齐，回国时他劝怀王杀张仪，这是公元前三一一年。从这上面，可见他和庄周是同时代的，都是前四世纪前半叶的人。

这两部书里，少数是由他们亲自动笔的，多数则是些思想和文艺倾向差不多相同的人写了而夹杂在他们著作里的。

我们现在极该做些分析作者的工作，可是一时还做不好。大概说来，这是前四世纪前半到前二世纪后半约莫二百年中的哲学和文学作品的汇合。在这时期中，“昆仑”和“蓬莱”的神话正风靡着一世。

《庄子》里最多说到黄帝，而黄帝不离乎昆仑。《外篇·至乐》说：

支离叔与滑介叔观于冥伯之丘、昆仑之虚，黄帝之所休。

唐时陆德明《经典释文》引晋时李颐《庄子集解》云：

“支离”，忘形；“滑介”，忘智：言二子乃识化也。“冥伯之丘”，喻杳冥也。卷二十七。

这条有三个人名而作者造了两个，有两个地名而造了一个，寓言的成分够重了，但是昆仑和黄帝是变不了的故事的核心，他不能杜造。又《内篇·大宗师》说：

夫道，有情有信，无为无形，……堪坏得之以袭昆仑，冯夷得之以游大川，肩吾得之以处大山，黄帝得之以登云天，颛顼得之以处玄宫，禺强得之立乎北极，西王母得之坐乎少广，莫知其始，莫知其终。

他把得道的人说了一大串，而这些人都是出于《山经》的“西山”和“北山”、《海经》的“西荒”和“北荒”的；换句话说，即都是些昆仑区的神人。陆氏《释文》引晋时司马彪的《庄子注》说：

“堪坏”，神名，人面兽形。《淮南》作“钦负”。卷二十六。

清时庄逵吉《淮南子校本》引钱坫说：

古“丕”与“负”通，故《尚书》“丕子之责”，《史

记》作“负子”。丕与负通，因之从丕之字亦与负通也。《齐俗》。

“钦”与“堪”皆齿音，“丕”与“负”皆唇音，故得相通。这位堪坏即是《西次三经》钟山条中的钦䲹。因为钟山离昆仑不远，所以说他“以袭昆仑”。肩吾，即陆吾，司昆仑的神。郭璞《山海经注》：

(神陆吾司之)即肩吾也，庄周曰：“肩吾得之以处大山”也。

西王母所居的“少广”，它书未见。《释文》云：

司马云：“穴名。”崔晋崔譔。云：“山名。”或云：“西方空界之名。”

究不知哪一处说得对头。按《海内经》云：

西南黑水之间，有“都广之野”，……盖天下之中，素女所出也。

这少广一名恐即是都广的分化。都广为素女所出，少广为西王母所居，同为女性，故有如此相似的地名，亦未可知。其余几位，则冯夷是河伯，见《海内北经》；颛顼是北方之帝，见《淮南·天文》和《礼记·月令》；禺强是北海之神，见《大荒北经》。

又《外篇·天地》说：

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望。还归，遗其玄珠。使“知”索之而不得，使“离朱”索之而不得，使“喫诟”索之而不得也，乃使“象罔”。象罔得之。黄帝曰：“异哉，象罔乃可以得之乎！”

这是庄子的哲学。他作一个比喻，以为要想得到真的道，玄珠。知识知。是靠不住的，聪明离朱。是靠不住的，力量喫诟，司马彪

曰："多力也。"也是靠不住的；只有那不用心的人（象罔）才会得抓住。这即是《养生主》所说的"官知止而神欲行"，故能"依乎天理，因其固然"，什么事情都不是勉强可以做到的。"知"和"象罔"是庄子或其信徒们造出来的人名，象征它一有知，一无知。"离朱"，则是《山海经》上的动物，给庄子或其信徒借用了。《海外南经》云：

狄山，帝尧葬于阳，帝喾葬于阴。爰有熊罴、文虎、蜼豹、离朱、视肉、吁咽。

郭《注》释"离朱"道：

木名也，见《庄子》。今图作赤鸟。

他是看了图而作注的，图上的离朱分明是一头赤鸟，他为什么要解作木名？原来《海内西经》说昆仑虚时，有

开明北……有离朱木禾柏树。

一句话，他读作"离朱木"与"禾柏树"二物，"离朱"下既有"木"字，所以他解作木名。其实上文已有"木禾长五寻"的话，可知"离朱、木禾、柏树"是三件东西，离朱还应当从图而作赤鸟。在《海经》的许多动物里，离朱可说是最交运的一个。第一个说到它的是《孟子》：

离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方圆。《离娄上》。

它在那时已由赤鸟而化为人了，所以汉赵岐注道：

"离娄"，古之明目者，黄帝时人也。黄帝亡其玄珠，使离朱索之。"离朱"，即"离娄"也，能视于百步之外，见秋毫之末。

因为他是跟着黄帝从昆仑区来的，所以便称为"黄帝时人"。"朱"和"娄"都是舌音，故得相通。《大荒南经》和《北

经》并作“离俞”，也是这个缘故。此外，《庄子·骈拇》也说：

是故骈于明者，乱五色，淫文章，青黄黼黻之煌煌非乎，而离朱是已。

《淮南·原道》也说：

离朱之明，察箴针。末于百步之外。

《列子·汤问》也说：

江、浦之间生么虫，其名为“焦螟”，群飞而集于蚊睫，弗相触也；栖宿去来，蚊弗觉也。离朱、子羽方昼拭眥，扬眉而望之，弗见其形。

有了这许多处的宣传，于是他真成了“黄帝臣，明目人”了。这明目的故事想来是原有的，因为鸟类的眼睛最明，也看得最远，一只鹰盘旋在高空里即能望见地上的一头小鸡而予以搏攫，想来离朱必有更超越的眼力。“喫诟”，疑即《山海经》里的“窫窳”。“窫”与“喫”，“诟”与“窳”，声并相近。如果这个猜测不错，那么，窫窳本是“龙首、食人”的动物，也被庄子拉作了最有力气的人了。

因为庄子造出一个名“知”的人，所以《外篇》里还有一篇《知北游》，说：

“知”北游于玄水之上，登隐弅之丘而适遭“无为谓”焉。知谓无为谓曰：“予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”三问而无为谓不答也；非不答，不知答也。知不得问，反于白水之南，登狐阕之上而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈，狂屈曰：“唉，予知之，将语若，中欲言而忘其所欲言！”知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：“无思无虑始知

道。无处无服始安道。无从无道始得道。”知问黄帝曰："我与若知之，彼与彼不知也，其孰是耶？”黄帝曰："彼无为谓真是也，狂屈似之；我与汝终不近也！”

这个寓言是《老子》的“知者不言，言者不知”的演义。除了知外，这里又造出“无为谓”、“狂屈”两个人名和“隐弅之丘”、“狐阕”两个地名，使得寓言更具体化。但是昆仑的背景依然可以看出。“玄水”，即黑水，不必说。至于“白水”，《离骚》说：

朝吾将济于白水兮，登阆风而绁马。

阆风是昆仑的一部分，所以白水也即在昆仑。《淮南》云：

白水出昆仑之原，饮之不死。《御览·地部》二十四引，与今本异。

昆仑上面有黄、赤、黑、青、白五种水，所以《河图·括地象》说：

昆仑山……出五色云气，五色流水。

五色的水，这篇提了两个，也是千变万化不离其宗的一个证据。在这个寓言里，黄帝不是神而是哲学家，正像在《穆天子传》里，西王母不是神而是好女子了。见下章。把神奇的故事人情化，这是战国时人的聪敏的改造。但无论如何改造，总洗不掉昆仑区的色彩，供我们批根发伏。

屈原是楚国的贵族，在怀王朝做大夫，忠心耿耿，想贡献他的全部力量给国家，把这祖国搞得好好的。没奈何谗佞当道，尽量说他的坏话；怀王是个庸主，耳朵根软，渐渐地对他疏远了。他气得发疯似的，欲留既不可，欲行又不忍，在十分苦闷之中写下了一篇《离骚》，成为世界上不朽的文学作品。在一部《楚辞》里，也只有这一篇我们可以确实相信是

屈原作的。

《离骚》篇中，说他得不到女媭传说是他的姊。的谅解和同情，被她骂了一顿之后，他为了要接受帝舜的指导，就济沅、湘而南征，到了苍梧，这是楚国人把它认作舜葬所在地，正同把洞庭湖中的君山认作舜二妃墓所在一样。《海内南经》说：

苍梧之山，帝舜葬于阳。

又《海内经》说：

南方苍梧之丘、苍梧之渊，其中有九嶷山，舜之所葬。

他到了舜的陵前，把满腹牢骚向舜吐了，在还没有得着舜的回答时，他自觉心中已洞豁，不待解说了，那时埃风忽起，他就乘龙驾凤，在天空里飞行起来：

朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃，
欲少留此灵琐兮，日忽忽其将暮。
吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫，
路曼曼其修远兮，吾将上下而求索。
饮余马于咸池兮，总余辔乎扶桑，
折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。
前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属，
鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。
吾令凤鸟飞腾兮，继之以日夜，
飘风屯其相离兮，帅云霓而来御。
纷总总其离合兮，斑陆离其上下，
吾令帝阍开关兮，倚阊阖而望予。

天空中的游行多么痛快，早晨从苍梧动身，由西南向西北，旁晚便到了县圃，已是昆仑的中层了！他这次旅行的目的原是

为找同心的朋友的，可是在这段漫长的行程里竟没有找着一个，而已迫近落日的崦嵫山了，所以他命令御车的羲和按住鞭子，慢慢地走着。“羲和”在《山海经》里是太阳的母亲。《大荒南经》道：

东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方〔日浴〕（浴日）于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。据《后汉书·王符传》李《注》改。

“帝俊”是上帝之一，所以他的妻羲和能生十日。为什么说“东南海之外”？因为太阳是每天从东南方出来的。为什么说“十日”？因为古人纪日用十干，那时的人认为“甲”日的太阳是一个，“乙”日的太阳又是一个，……因而产生出这个神话。为什么说“浴日”？因为太阳初升，从水里冒出来，好像洗了一个澡似的。《淮南·天文》云：

日出于〔旸〕（汤）谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。据《〈史记·五帝本纪〉索隐》改。

即是说的这件事。又因太阳天天东升西落，所以发生了羲和为日御车之说，《离骚》所言即由此来。待至这个故事传进了儒家，羲和又变为尧、舜时的占候之官，而且一拆拆成了四位。《尧典》说：

乃命羲、和：钦若昊天，历象日、月、星辰，敬授民时。

分命羲仲：宅嵎夷，曰旸谷，寅宾出日，平秩东作；日中，星鸟，以殷仲春；厥民析，鸟兽孳尾。

申命羲叔：宅南交，平秩南讹，敬致；日永，星火，以正仲夏，厥民因，鸟兽希革。

分命和仲：宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成；宵

中，星虚，以殷仲秋；厥民夷，鸟兽毛毨。

申命和叔：宅朔方，曰幽都，平在朔易；日短，星昴，以正仲冬；厥民隩，鸟兽氄毛。

帝曰："咨，汝羲暨和：期，三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁；允厘百工，庶绩咸熙！"

帝尧因为耕稼之事是民生最基本的工作，知道必须定出一个正确的"农历"来才可使人民的生活有一定的轨道，所以他就按照东、南、西、北四方，把羲、和四弟兄派到极边，测候日影，定出二分、二至，正了四时，又以日和月的差数定出闰月，规定了一切工作的标准。从此羲、和脱离了《山海经》的神话生涯而成为研究太阳运行的天文历法家了！这一变真变得厉害。再说，《尧典》这段文字不但"羲和"一名来自《山海经》，即所谓"厥民析"等话也来自《山海经》。《大荒东经》道：

大荒之中，有山名曰鞠陵于天，……日月所出，(有神) 名曰折丹。东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风。据郝懿行《山海经笺疏》改。"东方曰折"，郭《注》"单吁之"，吁通呼，谓神名"折丹"，以单字呼之则曰"折"。

这个"折"即是"厥民析"的"析"的异体，原来是东方的神名，管东极的风的，所以《尧典》里就把他变作了农业方式，放在东方羲仲那边，说是人民到了春天就该分散开来，从事耕种了。又《大荒南经》道：

南海渚中，……有神名曰因因乎。南方曰因乎，〔夸〕(来) 风曰乎民，处南极以出入风。

南方的神名"因因乎"，他管南极的风，所以《尧典》里把"厥民因"交与南方羲叔，说是到了夏天，农事愈忙，老弱的

人也该帮着壮年人一起工作；因者，就也，就是说老弱的人们跟了下田了。又《大荒西经》道：

有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。

西方的神名“石夷”，他不但管西极的风，并且管日月的长短，这又是“日中”、“日永”、“宵中”、“日短”的由来。《尧典》里把“厥民夷”托给西方和仲，说秋天收成之后人民该安静了，夷者安也。又《大荒东经》道：

有“女和月母之国”，有人名曰“鹓”，北方曰鹓，来〔之〕风曰狻，是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。据郝懿行《山海经订讹》引洪颐煊说改。

北方的神名鹓，他兼处东极司日月的短长，所以《尧典》里就改用了一个同声字而曰“厥民隩”，吩咐北方和叔，说冬天来了，人民应当聚居室中，避免风寒；“隩”者，奥也，“奥”者，室中西南隅也。《尧典》中口口声声所说的“厥民”，一考它的根源乃是《山海经》中的四方风神名，这叫人看了怎不奇怪。我们在这里可以知道：儒家利用了流行的神话，改造为民生日用的经典，他们的改头换面的手段是这般使用的。这就是所谓“旧瓶装新酒”，把新意义输入了旧名词。其后四方之风扩大为八方之风，就成了《吕氏春秋·有始览》及《淮南·地形》的一套，全用了理智的名词重新安排过。把《山海经》的四方之风合于甲骨文及《尧典》的四方之风，见胡厚宣同志的《四方风名考》，收入齐鲁大学出版的《甲骨学商史论丛》。

以上一段拉的远了，现在回过头来再看《离骚》。羲和替屈原驾了一天的车，终究没有给他找到一位同心的朋友，所以第二天的清早，屈原就在太阳出来的地方饮了马，折下一

条“若木”当作鞭子，打着这辆太阳车又走了。他这回多带了两神，前导的是月御“望舒”，后拥的是风伯“飞廉”，不论白天晚上都走得。来迎迓的飘风和云霓，乍离乍合，忽高忽低，何等好看。可惜旅行虽顺利，而一到上帝的“阊阖”天门又碰上了阍人一个钉子，这人倚在门口爱理不理地把他挡住。屈原既不能排闼直入，就只得失望地离开了。在这段文字里，“县圃”、“阊阖”、“咸池”都是见于《淮南》的，“扶桑”、“若木”、“崦嵫”都是见于《山海经》的。不过把“扶桑”和“若木”放在一处却是他记错了，“扶桑”原是东极的大树，“若木”则是西极的大树。

他饱受了帝阍的奚落之后，转念一想：去找一个异性的伴侣吧！于是他先去追求“虙妃”：

朝吾将济于白水兮，登阆风而緤马，
忽反顾以流涕兮，哀高丘之无女。
溘吾游此春宫兮，折琼枝以继佩，
及荣华之未落兮，相下女之可诒。
吾令丰隆乘云兮，求虙妃之所在，
解佩纕以结言兮，吾令蹇修以为理。
纷总总其离合兮，忽纬繣其难迁，
夕归次于穷石兮，朝濯发于洧盘。

他登上了昆仑的高丘，向远处一望，忽然流涕了：为什么这里没有好女子呢？他在黄帝宫里折下玉树一枝，结在带上，心里想着：趁这美丽的花朵还未落的时候把它送给下界的美女吧！他就命令雷师丰隆去寻求虙妃；解下带子，又叫蹇修去做媒人。说到这里，就得先讲虙妃的故事。《天问》说：

帝降夷羿，革孽夏民，胡躲夫河伯而妻彼雒嫔？

汉王逸《注》：

> “雒嫔”，水神，谓宓妃也。“传”曰：“河伯化为白龙，游于水旁，羿见射之，眇其左目。……羿又梦与雒水神宓妃交接也。”

这里所谓“传”，现在还不知道是哪一部书。虙宓。妃为雒水之神，依《天问》说，她是羿的妻，依王逸说则羿不过梦中和她交接过。这就是曹植《洛神赋》的由来。“洛”，本作“雒”，魏文帝改，见《〈三国志·文帝纪〉注》引《魏略》。这个故事的详细情形现在已不可知了，但因为是羿的事，所以下文就说“夕归次于穷石。”《左氏·襄四年传》：

> 后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。

此说穷石是羿的都城，所以称为“有穷后羿”。《淮南·地形》云：

> 弱水出自穷石。

既为弱水所出，这故事又该流衍自昆仑区了。“洧盘”，王逸《注》引《禹大传》云：

> 洧盘之水出崦嵫山。

《禹大传》不知何书，是不是即《禹本纪》？古书亡佚太多，现在查不清了。屈原本想夺取羿妻，但他终因谗人的毁谤，被她拒绝了。于是他又想到有娀氏之女，可是有高辛在，也不方便；又想到有虞氏之二姚，但也有少康在。他不得已，到灵氛巫名。那里去占卜。灵氛劝他还是快些到远处去走走才好，于是他又上车，作第三度的旅行：

> 为余驾飞龙兮，杂瑶象以为车，
>
> 何离心之可同兮，吾将远逝以自疏。
>
> 邅吾道夫昆仑兮，路修远以周流，

扬云霓之晻蔼兮，鸣玉鸾之啾啾。
朝发轫于天津兮，夕余至乎西极，
凤凰翼其承旂兮，高翱翔之翼翼。
忽吾行此流沙兮，遵赤水而容与，
麾蛟龙以梁津兮，诏西皇使涉予。
路修远以多艰兮，腾众车使径待，
路不周以左转兮，指西海以为期。
屯余车其千乘兮，齐玉轪而并驰，
驾八龙之婉婉兮，载云旗之委蛇。
抑志而弭节兮，神高驰之邈邈，
奏《九歌》而舞《韶》兮，聊假日以愉乐。

他这回更阔气了，八条龙拉了一架象牙车，从天河里起程，云旗飘飘，一转眼就到了昆仑，在流沙、赤水之间舒舒服服地行走；他叫随从的一千辆玉辖车先到西海旁等着，自己停了下来，奏着《九歌》，舞着《九韶》，且以忘忧。这《九歌》和《九韶》的典故也出在《山海经》上。《海外西经》道：

大乐之野，夏后启于此儛九代。

郭《注》：

“九代”，马名。“儛”，谓盘作之令舞也。

这一定是据图作解的。但郝懿行《笺疏》据《淮南·齐俗》说“夏后氏……其乐《夏籥九成》”，疑“九代”本作“九成”，以形近而讹变。又《大荒西经》云：

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下。此大穆之野高二千仞，开焉得始歌《九招》。

郭《注》：

“嫔”，妇也，言献美女于天帝。《九辩》、《九歌》，皆天帝乐名也，开登天而窃以下用之也。

他为什么说“窃以下”呢？因为《归藏》是这样讲的。郭《注》道：

《开筮》曰：“昔彼九冥，是与帝《辩》。同宫之序，是为《九歌》。”又曰：“不可窃《辩》与《九歌》以国于下。”义具见《归藏》也。

《归藏》已佚，这段文字颇不好懂，但其由偷窃而得则义甚明。夏后启汉人避景帝讳改“开”。献了三个美女给上帝，却从天上偷了《九辩》和《九歌》两大套乐谱下来，就在大穆之野里尽量享受，连骏马也训练得会跳舞了。《九招》，即《九韶》。这件事载在《海外》和《大荒》的《西经》，也该是昆仑区的故事。这一区的故事真收拾不尽呀！在战国，这故事成了当时盛传的音乐史上的大事。《墨子·非乐》道：

于《武观》曰：“启乃淫溢康乐，野于饮食，〔将将铭苋磬以力〕，应作“锵锵锽锽，管磬以方”。湛浊于酒，渝食于野，《万》舞翼翼。章闻于〔大〕（天），天用弗式。”据孙诒让《墨子间诂》说改。

《古本竹书纪年》道：

启登后九年，舞《九韶》。《路史·后纪三十》引。

《离骚》在屈原告舜的话里也说：

启《九辩》与《九歌》兮，夏康娱以自纵，

不顾难以图后兮，五子用〔失乎家巷〕（夫家哄）。

据《读书杂志·余编》王引之说改。

又《天问》说：

启〔棘〕（梦）宾〔商〕（天），《九辩》、《九歌》，何勤子屠母而死分竟地？依朱熹《楚辞集注》说改。

可见这必定是两套极好听的乐曲，所以夏后启要从天上偷下来“夏”通“下”，《公》、《榖》僖二年《春秋》“虞师、晋师灭夏阳”，《左氏》经作“下阳”，可证。之后就尽量地放纵娱乐，弄得到他死后，儿子们会在家里闹了起来，害得母亲一气成病，刘永济说：“‘屠’乃‘瘏’之讹；瘏，病也。”疆土也被人分割了。这真像是唐玄宗《霓裳羽衣曲》的前身！这时屈原虽然在“黄连树底下操琴”，苦中取了一回乐，然而他在昆仑高头望见了旧乡，他心中又空虚了，觉得享乐不是一个归宿，所以他结尾说：

已矣哉，国无人兮，莫我知兮，又何怀乎故都！

既莫足与为美政兮；吾将从彭、咸之所居！

他就决心离开了人间。“彭咸”，以前的注家都说是商的贤大夫，氏彭名咸，谏君不听而投水以死的。其实不然，这就是《山海经》里的“巫彭、巫咸”，是孔丘、墨翟以前的圣人。

《离骚》说到的昆仑大略如此。其次再论《九歌》，它本是楚国祀神的乐曲，因为楚国的神灵大抵在南方，所以用不着把昆仑作为文章的背景。只有《河伯》一章说：

与女游兮九河，冲风起兮横波。

乘水车兮荷盖，驾两龙兮骖螭。

登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。……

黄河发源昆仑而入海，将入海时分作九道，名为“九河”，所以作者穷源竟委，把这两个地名都写了进去。《海内北经》道：

从极之渊深三百仞，维冰夷恒都焉。冰夷，人面，乘两龙。

冰夷为河伯，也写作“冯夷”，他乘的是两龙，所以《九歌》

里也就说他“驾两龙”。

《天问》是一首对故事发问的歌，一共提出了一百七十二个问题。因为它开始问的是天，所以称为《天问》。按近代民间歌谣里有一种叫做“对山歌”的，两人对唱，一问一答，看来《天问》该是这类体裁，所以柳宗元便根据它所提出的问题作了一篇《天对》。可惜古代的故事失传的太多，其中许多问题我们已没法懂得，柳氏所答的也许答非所问。大体说来，这篇文字的前半问的是神话，后半问的是历史。这神话部分大都即是昆仑区的故事。文中先问洪水，说：

不任汩鸿，师何以尚之？

佥曰何忧，何不课而行之？

这几句即是《尚书·尧典》里说的：

帝曰：“咨，四岳：汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？”佥曰：“於，鲧哉！”帝曰：“吁，咈哉，方命圮族！”岳曰：“异哉，试可乃已！”帝曰：“往钦哉！”九载，绩用弗成。

他问鲧既不能当治（汩）洪水（鸿）的大任，为什么许多人（师）把他推举（尚）出来？既经尧反对用鲧，而大家还说不妨让他试一试，尧为什么不先小试（课）他一下，竟把全部责任交给了他呢？次说：

鸱龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？

永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹腹鲧，夫何以变化？

鸱龟曳衔的故事现已没法弄清楚。刘永济《王逸〈楚辞章句〉识误》云：

“听”乃“圣”之通假字。问意，盖谓鲧之治水有

鸱龟曳衔相助之祥异，果何圣德所致邪？言外有反质鲧能致此祥异，何以卒被帝刑也。武汉大学《文哲季刊》二卷三号。

这是一个可能的想法。“顺欲成功”，似即指“窃帝之息壤以湮洪水”，这原是鲧得意的手笔，所以问道：他既已顺了自己的主意而成功了，何以上帝还要加刑于他呢？《尧典》中说舜

殛鲧于羽山，

就是“永遏”。而又云“三年不施”，施是什么？看《左氏·昭十四年传》：

晋邢侯与雍子争鄐田。……叔鱼蔽罪邢侯。邢侯怒，杀叔鱼与雍子于朝。……叔向曰：“三人同罪，施生戮死可也。……”乃施邢侯而尸雍子与叔鱼于市。

杜《注》以“施”为“行罪”，则此问似是说为什么三年不杀，与《海内经》所说的“帝令祝融杀鲧于羽郊”不同。至于“伯禹腹鲧”当是禹为鲧所腹。《诗·小雅·蓼莪》云：

父兮生我，母兮鞠我，……顾我复我，出入腹我。

“腹”是怀抱的意思。这问的是禹既是鲧子，父子间所行的治水方法本没有什么基本上的差别，何以成败竟会这样不同（变化）了呢？因此再问：

纂就前绪，遂成考功，何续初继业而厥谋不同？

洪泉极深，何以寘之？地方九则，何以坟之？

应龙何画？河海何历？

鲧何所营？禹何所成？

康回冯怒，墜地。何故以东南倾？

这是问禹治水的事。禹继续父功，用的还是把息壤填洪水的老方法，所以说“洪泉极深，何以寘之”？“寘”，即填。《淮南·地形》说：

凡鸿水渊薮，自三仞以上，二亿三万三千五百五十九。禹乃以息土填洪水以为名山。

这就是对于《天问》这条的最适当的回答。因为息土是自生自长之土，长之不已，不但有了平地，而且还拥出了许多名山。他问："地方九则，何以坟之？""则"，区画也，"坟"，高起也，即是说九州里山陵和高原是怎样来的。"应龙"见《大荒东经》和《北经》，都说他杀蚩尤与夸父事，却无"画"字。王《注》云：

"历"，过也，言河海所出至远，应龙过历游之而无所不穷也。或曰：禹治洪水时有神龙以尾画地，导水所径当决者，因而治之也。

洪兴祖《补注》道：

《山海经图》云：犁丘山有应龙者，龙之有翼也。……夏禹治水，有应龙以尾画地，即水泉流通。

这句话倘果出在《山海经图》里，大足补今本《山海经》的缺佚。"康回"一事即指共工。按《尧典》云：

帝曰："畴咨若予采！"驩兜曰："都，共工方鸠僝功！"帝曰："吁，静言庸违，象恭滔天！"

又《左氏·文十八年传》云：

少皞氏有不才子，毁信废忠，崇饰恶言，靖谮庸回，服谗搜慝，以诬盛德，天下之民谓之穷奇。

杜《注》谓"穷奇"即"共工"。按《尧典》的"静言庸违"当然是《左传》的"靖谮庸回"的异写，都是说他处静则造言生事，致用则回邪乱政。《天问》的"康回"又是"庸回"的讹文，这是把共工的品性解做了他的名号了；但也说不定先有了"庸回"一名，再意义化了而说他有"靖谮庸回"的

品性。《天问》这事该列上文而却放在此地者，大约为了凑“成”和“倾”的韵脚。下又问：

> 化为黄熊，巫何活焉？
>
> 咸播秬黍，莆雚是营，何由并投而鲧疾修盈？

化为黄熊是鲧的故事。《左氏·昭七年传》：

> 郑子产聘于晋。……韩宣子逆客，私焉，曰："寡君寝疾，……梦黄熊入于寝门，其何厉鬼也？"对曰："……昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。……"韩子祀夏郊，晋侯有间。

“黄熊”一作“黄能”。《经典释文》云：

> “能”，如字；一音奴来反。亦作“熊”，音雄，兽名。能，三足鳖也。解者云："兽非入水之物，故是鳖也。"一曰："既为神，何妨是兽。"案《说文》及《字林》皆云："能，熊属，足似鹿。"然则能既熊属，又为鳖类，今本作“能”者胜也。东海人祭禹庙，不用熊白及鳖为膳，斯岂鲧化为二物乎？卷十九。

照这里所说，这“熊”字可作三种读法：（1）熊；（2）熊属的能；（3）三足鳖的能。奴来反。前二种是陆栖，后一种是水栖。看“入于羽渊”的话，似乎后一说对。《天问》说“巫何活焉”，见得鲧死后给群巫救活，好像昆仑门外的窫窳一样。下句说鲧疾，因为这故事没有传下来，所以没法讲，只知道“莆雚”即是“萑苻”，是泽中的草。此事就文字看，似乎鲧当病时，把秬黍和莆雚一并吃了，使得他的病延长了下来。刘永济说：

> 盖叹尧欲遍种秬黍，乃惑于莆雚，何以屏弃鲧于遐方，致其功用不成，而反恶名长满，盖亦深惜之之词也。

“秬黍”，“莆雚”，皆喻言，非实事。《王逸〈楚辞章句〉识误》。这也是可能的解释。刘氏说屈原对于鲧的婞直亡身最表同情，引以与自己的遭谗远放同样感慨，所以有这一说。

于是问到了昆仑的本身。文云：

昆仑、县圃，其凥安在？

增城九重，其高几里？

四方之门，其谁从焉？

西北辟启，何气通焉？

这些发问和《淮南·地形》文字是契合的。我们只须根据《地形》而回答，说：县圃在阊阖之中，增城高万一千里。至于“四方之门”，不知是指昆仑的四方呢，还是天下的四方？若是昆仑的四方，则《地形》说：

旁有四百四十门，门间四里；门九纯，纯丈五尺。

若是天下的四方，则《地形》说是：

八极：自东北方曰“方土之山”，曰“苍门”；东方曰“东极之山”，曰“开明之门”；东南方曰“波母之山”，曰“阳门”；南方曰“南极之山”，曰“暑门”；西南方曰“编驹之山”，曰“白门”；西方曰“西极之山”，曰“阊阖之门”；西北方曰“不周之山”，曰“幽都之门”；北方曰“北极之山”，曰“寒门”。凡八极之云，是雨天下；八门之风，是节寒暑。

这八门之风，《地形》也说：

东北曰“炎风”。东方曰“条风”。东南曰“景风”。南方曰“巨风。西南曰“凉风”。西方曰“飂风”。西北曰“丽风”。北方曰“寒风”。

然而在昆仑里却只说了：

北门，开以内“不周之风”。

似乎八门八风可就远近而分成两套。可是在八极里，“西北方曰不周之山”，在昆仑里也是“北方开以内不周之风”，又似乎只是一事，这可以看出他们思想中的迷离惝恍的状态。然而《天问》所问的西北所通之气必为“不周之风”无疑。下面又说：

日安不到？烛龙何照？

羲和之未扬，若华何光？

“烛龙”见《大荒北经》，它是“烛九阴”的。郭《注》引《诗纬·含神雾》云：

天不足西北，无有阴阳消息，故有龙衔精以往，照天门中。

这可见日所不到的地方是西北隅。“若木”亦见《大荒北经》，云：

大荒之中，有衡石山、九阴山。灰野之山，上有赤树，青叶赤华，名曰“若木”。

《淮南·地形》又加以补充，说：

“若木”在建木西，末有十日，其华照下地。

我们把《天问》的话看若木，知道在太阳未出时，是由若木的花所发出来的赤光照着下地。它的花何以会有赤光？乃因处于西极，为落日所止，那里既挂了十个太阳，所以树也照赤了，花也照赤了。这和烛龙的光同样可做太阳的辅助。若木附近有“九阴山”也和烛龙的“烛九阴”有关。又问：

黑水、玄趾、三危安在？

延年不死，寿何所止？

“玄趾”是“交趾”的误文。交趾即交胫，见《海外南经》。其

西不死民，《经》谓“寿不死”。《海外西经》又有轩辕国，“不寿者八百岁”。不知作者问的是哪一处？黑水的发源地离三危不远，据《禹贡》说，它流入于南海，则是离交趾也不远，三个地方一起问，就为着这个缘故。

《天问》此下大抵顺了夏、商、周的历史故事设问，其提及羿的有下列诸句：

> 羿焉彃日？乌焉解羽？……
>
> 帝降夷羿革孽夏民，胡䠶夫河伯而妻彼雒嫔？
>
> 冯珧利决，封豨是䠶，何献蒸肉之膏而后帝不若？
>
> 浞娶纯狐，眩妻爰谋，何羿之䠶革而交吞揆之？
>
> 阻穷西征，岩何越焉？……
>
> 安得夫良药，不能固臧？

羿的“彃日”和“射封豨”，俱见《淮南·本经》。传说日中有乌，故《淮南·精神》说：

> 日中有踆乌而月中有蟾蜍。

高《注》：

> “踆”，犹“蹲”也，谓三足乌。

《春秋纬·元命苞》也说：

> 阳数起于一，成于三，故日中有三足乌。《〈文选·蜀都赋〉注》引。

他射下九个太阳，即是杀死九头乌，故问这些乌跌毙在哪里。羿以天神的身份为天下除害，故这里说他“革孽夏民”，“夏”通“下”，即是为下民革掉忧患。“射河伯”等事已见本章上文。“献蒸肉膏”事不见他书，从这段文字看来，可以知道他后来失欢于上帝，所以虽献蒸肉之膏而上帝仍不乐意他。浞杀羿见《左氏·襄四年传》：

后羿……因夏民以代夏政，恃其射也，不修民事而淫于原兽。……寒浞，伯明氏之谗子弟也，……羿收之，信而使之，以为己相。浞行媚于内而施赂于外，……外内咸服。羿犹不悛，将归自田，家众杀而亨烹之。

这里说“浞娶纯狐，眩妻爰谋”，可见夺国的事是他们夫妻的合谋。“交吞揆之”，洪氏《补注》说：

羿之射艺如此，唯不恤国事，故其众交合而吞灭之，且揆度其必可取也。

“阻穷西征”，“阻”读为“徂”，往也。他到西方去，先到他的穷邑。看下文“安得良药不能固臧藏”，知即《淮南·览冥》所谓“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月”的事，则“阻穷西征”当即到西王母处请药。“岩何越焉”，即《海内西经》所谓“昆仑之虚……非仁羿莫能上冈之岩”，言羿越昆仑之岩以到西王母处。本段参考童书业《〈天问〉“阻穷西征”解》，《古史辨》第七册下编。

《天问》中和昆仑有关的话大略如此。在这些话里，可知《山海经》所记的昆仑的神话传说实在不够，须用《天问》作补充的正多。可惜《天问》的文辞太简，我们对于这些字句还不容易读懂咧！

一部《楚辞》，以《离骚》、《九歌》、《天问》三篇为最早；《九歌》和《天问》未必出于屈原，或尚在《离骚》之前。在这三篇里，我们可以看出：昆仑传说是早传到楚国了，楚国人的构思和作文已很自然地使用这传说了。可是处于燕、齐间的方仙道却还没有传去，所以这里没有一点儿仙人和蓬莱的成分存在。这是很重要的一点，使我们知道蓬莱传说的发生远在昆仑传说之后。

但屈原以后，这个分野就没有延长下去。从楚顷襄王二十一年前二七八。秦白起拔郢，楚迁于陈之后，到考烈王二十二年前二四一。又徙寿春，从此《楚辞》成为东方的正宗文学，当然接受了东方的神仙思想。试举《远游》为例。它说：

风伯为余先驱兮，氛埃辟而清凉，

凤凰翼其承旂兮，遇蓐收乎西皇，

好像也同屈原一样，上了昆仑。可是又说：

春秋忽其不淹兮，奚久留此故居！

轩辕不可攀援兮，吾将从王乔而娱戏。

餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。

保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。

顺凯风以从游兮，至南巢而壹息，

见王子而宿之兮，审壹气之和德。

轩辕是西方的神人，王乔是东方的仙人，这位作者因为攀不到轩辕就想同王乔娱戏了。在昆仑区里希望不死，是要"食玉膏、饮神泉"的，可是在蓬莱区里却变成了"餐六气、饮沆瀣，漱正阳、含朝霞"了。这是一个极大的转变！什么叫做"六气"？王逸《注》引《陵阳子明经》道：

春食朝霞，朝霞者日始欲出赤黄气也。秋食沦阴，沦阴者日没以后赤黄气也。冬饮沆瀣，沆瀣者北方夜半气也。夏食正阳，正阳者南方日中气也。并天地玄黄之气，是为六气也。文句依《楚辞补注》所录。

这是把季候、朝晚和呼吸的空气作一个严密的分配。要能常呼吸这六种气，就可修到仙人的境界。《庄子·刻意》也说：

吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣，此道引之士、养形之人，彭祖寿考者之所好也。

他们要对着太阳光和云霞（沦阴）行深呼吸，又饮露水或水气（沆瀣）来“吐故纳新”，同时还做柔软体操，像熊的攀树引气（熊经）和鸟的嚬呻（鸟申）来帮助呼吸的运用，这就叫作“导引”，可以保持神明的清澄，可以延长人类的寿命。《庄子·大宗师》说：

真人之息以踵；众人之息以喉。

真人是得道的人，他们的呼吸是从脚跟上起的，可见其用力的深澈。又《逍遥游》说：

藐姑射之山有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙而游乎四海之外。

这位神人所以能永远保持着美少年的丰度，就因为他“不食五谷”和“吸风饮露”。不食五谷是除粗秽；吸风饮露是入精气。这和昆仑山上还种着高大的“木禾”，意义恰好相反。《远游》作者心目中的标准人物是王乔，又称为王子，他大概是春秋时周灵王的太子名为晋的。这人早慧而不寿，有仙去的传说。《逸周书》里有一篇《太子晋》，说：

晋平公使叔誉于周，见太子晋而与之言，五称而三穷。……归告公曰：“太子晋行年十五而臣弗能与言，请归声、就，复与田。……”平公将归之，师旷不可，曰：“请使瞑臣往与之言！……”师旷见太子。……王子曰：“……吾闻汝知人年之长短，告吾！”师旷对曰：“汝声清汗，汝色赤白，火色不寿。”王子曰：“然，吾后三年将上宾于帝所。汝慎无言，殃将及汝！”师旷归，未及三年，告死者至。

他只活了十七岁，而早知自己的死期，可见其具有神性。又因他的地位优越，所以被民众捧作了仙人。《列仙传》说：

王子乔者，周灵王太子晋也，好吹笙，作凤凰鸣。道士浮丘公接以上嵩山。后乔于山见桓良曰："告我家，七月七日待我于缑山头！"果乘白鹤驻山顶，望之不到，举手谢时人，数日而去。

这直是肉身成仙，白日飞升。比较上文，《逸周书》说他死去，岂不是唐突了他。然而《远游》是谁作的呢？按文中说：

奇傅说之托辰星兮，羡韩众之得一。

我们看《史记·秦始皇本纪》：

三十二年，始皇之碣石，使燕人卢生求羡门、高誓，……使韩终、侯公、石生求仙人不死之药。

三十五年，……侯生、卢生相与谋曰："始皇为人天性刚戾自用，……未可为求仙药！"于是乃亡去。始皇闻亡，乃大怒曰："吾……召文学方术士甚众，……方士欲练以求奇药。今闻韩众去不报；徐市等费以巨万计，终不得药。……卢生等吾尊赐之甚厚，今乃诽谤我！……"于是使御史悉案问诸生，……除犯禁者四百六十余人，皆阬之咸阳。

上文三十二年称"韩终"，三十五年称"韩众"，知道即是一名，因同音而异写。他是秦始皇时的方士，骗了始皇的钱，一去不还，后人就说他仙去了，结果却成了坑儒的原因之一。《远游》里羡慕韩众，分明作者已是秦以后人。又文中说：

朝发轫于太仪兮，夕始临乎於微闾。

"太仪"是天帝之庭，"於微闾"即医无闾山，在今辽宁省的阜新、北镇两县间。照这句话看来，恐怕还是出于燕国人的手笔呢。

从此《楚辞》家抒写情怀，总把昆仑、蓬莱两区的文化

合并在腕下。例如庄忌的《哀时命》：

愿至昆仑之悬圃兮，采钟山之玉英，

擥瑶木之橝枝兮，望阆风之板桐。

弱水汩其为难兮，路中断而不通。

这是昆仑区的景物。下文云：

下垂钓于溪谷兮，上要求于仙者，

与赤松而结友兮，比王侨而为耦。……

浮云雾而入冥兮，骑白鹿而容与。王逸本《楚辞》卷十四。

这却是蓬莱区的生活了。在那时替蓬莱区宣传的方士人数多，说话巧，讨人家的喜欢，而宣传昆仑区的巫师就渐渐地落了伍。喜新厌旧，人之常情，这有什么办法！试看司马相如的《大人赋》：

西望昆仑之轧沕洸忽兮，直径驰乎三危，

排阊阖而入帝宫兮，载美女而与之归。

舒阆风而摇集兮，亢乌腾而一止，

低回阴山翔以纡曲兮，吾乃今目睹西王母，

暠然白首戴胜。胜而穴处兮，亦幸有三足乌为之使。

必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜！

回车朅来兮绝道不周，会食幽都。

呼吸沆瀣，餐朝霞兮，噍咀芝英兮叽琼华。《史记·司马相如列传》。

他到昆仑的帝宫里所要取得的只是玉女，供他这位色情狂的玩弄。当他看见了西王母的皬然白首和穴处就起了反感，笑她既无伴侣，又不美好，仅有三足乌供驱使也不舒服，心想：这样的长生算做什么，不是成了“老厌物”吗！于是他东归之后，只是呼吸沆瀣而餐朝霞，走蓬莱区里的路线了。西王母

所使的本是三青鸟，这里说了太阳里的三足乌，是相如记错了。

在这样的情形下，昆仑的失势是命定的。那些巧妙的方士索性把黄帝和西王母也请来作了仙人，在蓬莱区里安置了他们的宫殿，昆仑区就更寂寞了。这是后话，暂且不提。

我们在这一章里所该知道的，昆仑区的故事传到了东方，东方的文学家无条件地接受了，但哲学家不能这样，他们要加以理想化，使得这班神话人物作了先进的哲学家，实际则要他们做新哲学的宣扬者。尚有史学家和地理学家呢，他们也要把这些故事现实化了才肯接受。下面两章——《穆天子传》和《禹贡》——就是要看出他们怎样发挥自己的理性把昆仑区改造了而加入中国的历史和地理两部门之中。请读者们次第看下去吧！

本章原载《中华文史论丛》一九七九年第二辑，
题《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》。

五、《穆天子传》与《竹书纪年》中的昆仑

在我国历史上，第一次古文籍的大发现，是晋太康二年公元二八一。在汲县魏王冢发得的数十车竹简。经那时一班学者整理的结果，选取了比较完整的，写定为七十五篇。可惜这些东西受了历代战乱的摧残，逐渐亡佚了。到现在，完全留存的只有一部《穆天子传》，想来是它讲的故事太有趣味，当文学的资料看，因而没有散失。再有一部《竹书纪年》，亏得晋、唐间多被人引据，所以虽然亡掉，近人还可以辑录起来，让我们看一个大概。

周穆王的喜欢旅行，是战国人所常提起的。例如《左传》昭十二年：

昔穆王欲肆其心，周行天下，将皆必有车辙马迹焉。祭公谋父作《祈招》之诗以止王心，王是以获没于祗宫。

这位君主何等勇气，要使天下的道路都印上他的车辙和马迹！他的好奇心使他不满足于王畿的游观而要扩张到很远的地方。

又《楚辞·天问》也说：

穆王巧梅，夫何为周流？环理天下，夫何索求？

《方言》："梅，贪也。"这里说他为了贪求宝物，所以要周游寻索，这是他的占有欲发达的表现，和《左传》说的意义有些不同。

司马迁作《周本纪》，在穆王这一代只有根据《国语》，记上他将征犬戎，祭公谋父进谏不听，结果"得四白狼、四白鹿以归，自是荒服者不至"，再没有提到他远游的故事。可是他在《秦本纪》里却说：

造父以善御，幸于周缪王，得骥、温（盗）骊、骅骝、騄耳之驷，西巡狩，乐而忘归。徐偃王作乱，造父为缪王御，长驱归周，一日千里，以救乱。

又《赵世家》里也说：

赵氏之先，与秦共祖。……造父取骥之乘匹与桃林盗骊、骅骝、騄耳，献之缪王。缪王使造父御，西巡狩，见西王母，乐之，忘归。而徐偃王反；缪王日驰千里马，攻徐偃王，大破之。

这两段话大致相同，只是《赵世家》里出多了"见西王母"一语，更可见其行踪之远。他乘了许多骏马，一日驰千里，作

西方的大巡狩，是何等的痛快。《穆天子传》这部书不著录于《汉书·艺文志》，司马迁未必能见，而这两篇里竟有上列的纪载，猜想起来，或是他从秦史里找到，或当时有如此的传说例如现在民间传说的"正德皇帝下江南"。而他听到的。他所以不写在《周本纪》里，是表示他不信其为确然的事实；他所以还写在《秦本纪》和《赵世家》里，则是表示他犹信其为或然的事实。

《穆天子传》这部书埋在坟墓里近六百年，竹简易烂，所以晋人写录下来时已颇有残缺；他们把古文写为今文，再经传钞传刻，当然又有些错字。我现在只把书中最重要的和最明白的地方钞出来让读者认识一个大概，好和《山海经》比较。

书里说穆王作一次西北方的大旅行，他的旅行目标似乎有两个：一是看昆仑山的宝玉，一是访问西王母这位女王。他的出发点是洛阳，书上所谓"宗周"；但晋朝人的本子已经脱去了首页，只从现在山西省的东部说起。书上说：

> 戊寅，天子北征，乃绝漳水。庚辰，……至于钘山之下。癸未，雨雪，天子猎于钘山之西阿，于是得绝钘山之队，北循虖沱之阳。

漳水和虖沱都是发源山西而流向河北的。钘山，《北堂书钞》引作"陉山"。按《尔雅·释山》："山绝，陉。"这是说：凡山形连绵，中忽断绝的，叫做陉。这陉便是天然的道路。太行山自南至北有八个陉：第五个名井陉，在今河北获鹿县；第六个名飞狐陉，在今察哈尔蔚县；蔚县西南又有平型关。"型"亦即"钘"的异体。这里所谓钘山，在虖沱之南，自即井陉。"队"即"隧"，为谷中险隘的道路。此后：

天子北征犬戎，犬戎胡觞天子于當（雷）水之阳。……

甲子，天子西征，乃绝隃之关隥。

《国语》说："穆王将征犬戎"，征是征伐；这里说的"北征犬戎"，乃是征行的意义，否则犬戎决不会立即杯酒联欢的。"犬戎胡"，各本均作"犬戎□胡"，似"胡"上有阙文；但看穆王回程时，"至于雷首，犬戎胡觞天子于雷首之阿"，可知胡为犬戎君名，并无脱字。隃，《尔雅·释地》："北陵，西隃雁门是也。"知即今雁门关。下面就到了河套：

辛丑，天子西征至于䣙人。河宗之子孙䣙柏（伯）絜且逆天子，……先豹皮十，良马二六。……甲辰，天子猎于滲泽，于是得白狐玄貉焉以祭于河宗。……戊寅，天子西征，鹜行至于阳纡之山，河伯无夷之所都居，是惟河宗氏。河宗伯夭逆天子燕然之山。……吉日戊午，天子大服冕袆、帔带、搢曶、夹佩、奉璧，南面立于寒下。……天子授河宗璧。河宗伯夭受璧西向，沈璧于河，再拜稽首。祝沈牛马豕羊。河宗曰："命于皇天子！"河伯号之："帝曰：'穆满，女当永致用旹（峕）事！'"南向再拜。河宗又号之："帝曰：'穆满，示女舂山之琏（宝），……乃至于昆仑之丘以观舂山之琏！赐语晦！'"天子受命，南向再拜。

以上记穆王到河宗国祭河宗的事。《海内北经》说："从极之渊深三百仞，维冰夷恒都焉。"《庄子·大宗师》说："冯夷得之以游大川。"《淮南·齐俗》说："冯夷得道以潜大川。"冰读 Pjiʌəŋ，冯读 bjiʌəŋ，故可通用；这里作"无夷"，无读 mjiu，发音部位亦在双唇，和冰与冯是阴阳对转。䣙是河宗氏分封之国，穆王先到䣙，次到河宗本国。河宗的先祖是冯夷，今

君是伯夭。河伯都于阳纡之山，《山海经·海内北经》说："阳纡之山，河出其中。"就"绝隃关隥"以至河宗的道路看来，似乎即是现在的大青山。穆王到了那里，拣了一个吉日，行祭河宗的礼。因为河宗的都城在黄河北面，所以他"南向再拜"。在把璧和牲畜沉入河水之后，上帝（皇天子、帝）降临了，河伯大声传下天语，直呼穆王的名，教他从今不要忘记祭享的事，教他到昆仑春山去看宝贝，又说上帝的赐语不可泄漏。这事大可见出河宗国的神权。下文说：

己未，天子大朝于黄之山，乃披《图》视《典》，用观天子之瑶器。曰："天子之瑶，玉果、璿珠、烛银、黄金之膏。天子之瑶万金。……天子之马走千里，胜人猛兽，天子之狗走百里，执虎豹。……乌鸢、鸈鸡飞八百里。……狻猊、野马走五百里。……"伯夭皆致《河典》，乃乘渠黄之乘为天子先，以极西土。

在到昆仑之前须作个预备，就是先把《河图》和《河典》请穆王看一遍；《河图》是图，《河典》是说明书。在这两部书里，可以看到有像果子一般的美玉，有光辉如烛的银子，还有明珠、金膏等好东西，还有许多特别而且有用的禽兽。浏览既讫，伯夭就乘了骏马渠黄作穆王的向导了。下文说：

乙丑，天子西济于河□，爰有温谷、乐都，河宗氏之所游居。丙寅，天子属官效器，……用伸□八骏之乘以饮于枝洔之中，积石之南河。天子之骏：赤骥、盗骊、白义、踰轮、山子、渠黄、华骝、绿耳；狗：重工、彻止、藿猳、□黄、南□、来白。天子之御：造父、三百、耿傡、芍及。

"西济于河"之下脱一字，丁谦疑为"原"字，然而那里还不

是河源，恐怕是脱了一句别的话。他们从河宗国走了两天即到积石，足见积石即在河套，又在昆仑之东，和《山海经·西山经》说在昆仑西的不同。穆王在那里会集了官司（属官），简阅所得的器物（效器），名马有八，名狗有六，御车的好手有四，这次的长征和畋猎是一定顺利的了。此下看后面所记里数，当经西夏、珠余氏、河首、襄山等地，可惜这记载在出土时业已散失。于是：

> 戊午，……遂宿于昆仑之阿，赤水之阳。……吉日辛酉，天子升于昆仑之丘以观黄帝之宫，而封丰隆之葬以诏后世。癸亥，天子具蠲齐牲全以禋于昆仑之丘。甲子，天子北征，舍于珠泽。……季夏丁卯，天子北升于舂山之上以望四野，曰："舂山，是唯天下之高山也。"……舂山之泽，清水出泉，温和无风，百兽之所饮食，先王所谓县圃。天子于是得玉荣枝斯之英。曰："舂山，百兽之所聚，飞鸟之所栖也。"爰有□兽，食虎豹如麋。……爰有赤豹、白虎、熊罴、豺狼、野马、野牛、山羊、野豕。爰有白鸟、青雕，执犬羊、食豕鹿。天子五日观于舂山之上，乃为铭迹于县圃之上以诏后世。

这一段说的是昆仑和舂山之游，离开到积石南河时已五十多天了。他们从东边来，先到赤水之北，再上昆仑丘。西山经说赤水出昆仑而东南流，与此正合。其后北行，走了四天，到舂山，即县圃所在。从《淮南子》看来，县圃是昆仑的第二层，而此书则在舂山而不在昆仑，这是特异的一点。《西山经》说"黄帝乃取峚山之玉荣而投之钟山之阳"，此书说穆王在舂山上得着玉荣，"钟"和"舂"音亦相近，似乎舂山即是钟山；但《西山经》的钟山在昆仑东九百里，和此书说的北

行又不同。穆王到昆仑见了黄帝的宫和丰隆的墓，到舂山又见了许多奇禽异兽，并没有像《山海经》上说的众帝众神，这个区域实在算不得神秘。《离骚》："吾令丰隆乘云兮求宓妃之所在。"读了《穆传》，方知丰隆本是昆仑上的人物。于是他又西去：

> 壬申，天子西征。甲戌，至于赤乌，〔赤乌〕之人丌献酒千斛于天子。……天子……曰："赤乌氏先出自周宗。太王亶父之始作西土，封其元子吴太伯于东吴，诏以金刃之刑，贿用周室之璧；封丌璧臣长季绰于舂山之虱，疑当作原。妻以元女，诏以玉石之刑，以为周室主。"天子乃赐赤乌之人……墨乘四，黄金四十镒，贝带五十，朱三百裹。丌乃膜拜而受，曰："□山，是唯天下之良山也，宝玉之所在，嘉谷生之，草木硕美。"天子于是取嘉禾以归，树于中国。……己卯，天子北征。……庚辰，济于洋水。……壬午，天子北征东还。甲申，至于黑水，西膜之所谓"鸿鹭"。……辛卯，天子北征东还，乃循黑水。癸巳，至于群玉之山，容成氏之所守。……天子于是取玉三乘，玉器服物，于是载玉万只。……孟秋丁酉，天子北征，□之人潜时觞天子于羽陵之上，乃献良马牛羊。天子以其邦之攻玉石也，不受其牢。……戊戌，天子西征。辛丑，至于剞闾氏，天子乃命剞闾氏供食六师之人于铁山之下。壬寅，天子登于铁山，……已祭而行，乃遂西征。丙午至于鄄韩氏，爰有乐野温和，穄麦之所草，犬马牛羊之所昌，宝玉之所□。丁未，天子大朝于平衍之中。……庚戌，天子西征，至于玄池。天子三日休于玄池之上，乃奏广乐，三日而终，是曰乐池。……

这是离开春山以后到达西王母邦以前的一段行程，这条路程线全向西北走，中间经过的国家是赤乌氏、容成氏、剞闾氏、鄄韩氏，经过的大水是洋水、黑水。《西山经》上的四条大川，到这时全经过了。赤乌氏之先季绰是周太王所封，他是太王的璧臣长，又是太王的女婿；穆王在那里取得了嘉禾种。容成氏境内有群玉之山，穆王在那得里了一万块玉石，装满三辆车。这证实了《天问》所谓“巧梅”和“索求”，穆王的占有欲果然是这般高的！剞闾氏境内有铁山。鄄韩氏境内有大平原，动植矿物一概多，又有大套的音乐，可见这是一个殷富康乐的国家。西膜，当是种族之名。华和戎语言不同，中国叫作黑水，西膜叫作鸿鹭，本书作者把音译和义译的名词都写出了。这一段路程，《穆传》作者说是三千里，昆仑山和西王母当然分家了！

> 癸亥，至于西王母之邦。吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧。以见西王母，好献锦组百纯。……乙丑，天子觞西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来！”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏，万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野！”……天子遂驱，升于弇山，乃纪丌（其）迹于弇山之石而树之槐，眉曰“西王母之山”。

这西王母太华化了，竟能和穆王唱和，所作的四言诗大有《诗经》的气息，比了《西山经》里说的“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸”，差的太远了！弇山，郭璞《注》：“弇兹山，日入所也。”是西土的尽头处了。又《西山经》里说西王母住的是玉山，这里说是弇山，又不曾说其土产玉，这又是不同

之处。再从这里看，“瑶池”在西王母境内，而《禹本纪》《史记·大宛传赞》引。说在昆仑山上，也算是不同的一点。

> 丁未，天子饮于温山。……己酉，天子饮于溽水之上。……爰有陵衍平陆，硕鸟解羽。六师之人毕至于旷原，天子三月舍于旷原。……六师之人翔畋于旷原，得获无疆，鸟兽绝群。六师之人大畋九日……收皮效物，债车受载。天子于是载羽百车。

这是在极西处的一回大狩猎。在三个月的休息和九天的大包围之下，打尽了那边的鸟兽，以致借了车辆来装载，又作一次巧悔索求。自此以后，穆王志满意足地回国了，《史记》所说的徐偃王作乱，赶回来讨伐，在这部书里毫无踪影了。

> 己亥，天子东归。……癸未，至于……智氏之所处。乙酉，天子南征东还。己丑，至于献水，乃遂东征。……己亥，至于瓜纑之山，三周若城，阏氏胡氏之所保。天子乃遂东征，南绝沙衍。辛丑，天子渴于沙衍，求饮未至。七萃之士高奔戎刺其左骖之颈，取其清血以饮天子。……天子乃遂南征。甲辰，至于积山，……寿余之人命怀献酒于天子。……庚辰，至于滔水，浊繇氏之所食。……癸未，至于苏谷，骨饩氏之所衣被。……丙戌，至于长淡，重䍃氏之西疆。……庚寅，至于重䍃氏黑水之阿。……丁酉，天子升于采石之山，于是取采石焉，天子使重䍃氏之民铸以成器于黑水之上。……乙丑，天子东征，……至于长沙之山。……柏夭曰："重䍃氏之先，三苗氏之□处。"……丙寅，天子东征南还。己巳，至于文山，于是取采石。癸酉，天子命驾八骏之乘，……东南翔行，驰驱千里……，至于巨蒐。癸丑，天子东征。柏

天送天子至于鄘人。……戊午，天子东征，顾命柏夭归于其邦。……孟冬壬戌，至于雷首，犬戎胡觞天子于雷水之阿。……癸亥，天子南征，升于髭之隥。丙寅，天子至于钘山之队。……癸酉，……南征翔行，径绝翟道，升于太行，南济于河，驰驱千里，遂入于宗周。

这是归路的记载。他经过的国家是智氏、阏氏、胡氏、寿余、浊繇氏、骨饩氏、重雝氏、巨蒐，另走了一条路线。但重雝氏那边也有黑水，见得和赤乌氏是一同流域而南北分居的。在沙衍里水竭了，穆王只得饮马血解渴，这的确是沙漠旅行极可能遭遇的事实。从柏夭的话里，知道重雝氏的地方原先是三苗住的。这国中的长沙之山亦见《西山经》，在不周山东。这些国里，玉是没有的，却有两处有采石。《西山经》："騩山，……多采石、黄金。"郭《注》："采石，石有采色者，今雌黄、空青、绿碧之属。"这是天然的颜料，而穆王令重雝氏之民铸以成器，那就是烧料的琉璃了。自巨蒐以下，回到老路，经过鄘和犬戎。回到钘山，"径绝翟道，"只一天功夫，就从太行赶到了洛阳，宗周。这可以看出八骏的无比速率。

于是穆王把来去两程的里数算一下：

庚辰天子大朝于宗周之庙，乃里西土之数，曰：自宗周瀍水以西，至于河宗之邦，阳纡之山，三千有四百里。自阳纡西至于西夏氏，二千有五百里。自西夏至于珠余氏及河首，千有五百里，自河首襄山以西，南至于舂山、珠泽、昆仑之丘，七百里。自舂山以西至于赤乌氏舂山，三百里。东北还至于群玉之山，截舂山以北，自群玉之山以西至于西王母之邦，三千里。自西王母之邦北至于旷原之野，飞鸟之所解其羽，千有九百里。自宗

> 周至于西北大旷原，万四千里。乃还，东南复至阳纡，七千里。遂归于周，三千里。各行兼数，三万有五千里。

他去的时候走一万四千里，回来时只走一万里，大概去路多回旋，归路则径直的缘故。昆仑的东北有“河首”，这名见于《后汉书·西羌传》，而也合于《淮南子》的“河水出东北隅”。那时从河套西南行四千里，未到昆仑，已至河首，足见河源所在本无问题，到张骞以后放向远处一猜，才猜出问题来的。

这部古书固然多断烂，传钞亦多误讹，然而它记日子，记方向，记里数，扣得很紧，似乎竟可认为一种科学性的著作。它究竟是什么时候出现的？什么地方著作的？著作这书的背景为何？书里所写的是否都是事实？这是我们所亟要研究的。现在且写出我的意见。

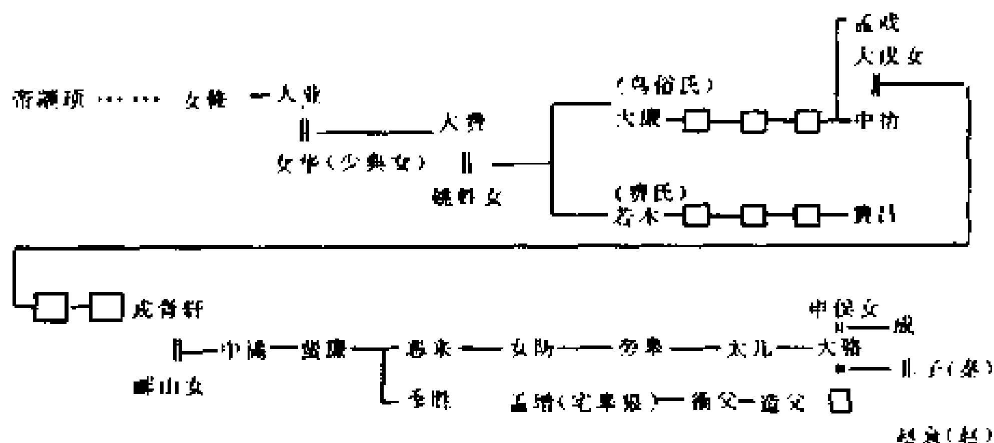
我以为穆王西巡的故事是秦、赵二国人所传播。秦、赵同祖，前已说到，这一族究竟从哪里来的？试看他们自说。《史记·秦本纪》道：

> 秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子曰女华。女华生大费，与禹平水土，……帝舜……乃妻之姚姓之玉女，大费拜受；佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服；是为柏翳，舜赐姓嬴氏。
>
> 大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国，或在夷狄。费昌当夏桀之时，去夏归商，为汤御，以败桀于鸣条。
>
> 大廉玄孙曰孟戏、中衍，鸟身人言；帝太戊闻而卜

之使御，吉，遂使御而妻之。自太戊以下，中衍之后遂世有功，以佐殷国，故嬴姓多显，遂为诸侯。其玄孙曰中潏，在西戎，保西垂；生蜚廉。蜚廉生恶来。恶来有力，蜚廉善走，父子俱以材力事殷纣。周武王之伐纣，并杀恶来。……蜚廉复有子曰季胜。季胜生孟增。孟增幸于周成王，是为宅皋狼。皋狼生衡父。衡父生造父。造父以善御幸于周缪王，……缪王以赵城封造父，造父族由此为赵氏。自蜚廉生季胜，已下五世至造父，别居赵，赵衰其后也。

恶来……有子曰女防。女防生旁皋。旁皋生太几。太几生大骆。大骆生非子。以造父之宠，皆蒙赵城姓赵氏。非子居犬丘，好马及畜，善养息之。犬丘人言之周孝王，孝王召使主马于汧、渭之间，马大蕃息。孝王欲以为大骆适嗣。申侯之女为大骆妻，生子成为适。申侯乃言孝王曰："昔我先郦山之女为戎胥轩妻，生中潏，以亲故归周，保西垂；西垂以其故和睦。今我复与大骆妻，生适子成。申、骆重婚，西戎皆服，所以为王。王其图之！"于是孝王曰："昔柏翳为舜主畜，畜多息，故有土，赐姓嬴。今其后世亦为朕息马，朕其分土为附庸，邑之秦，使复续嬴氏祀，号曰秦嬴。"亦不废申之女子为骆适者，以和西戎。

照这样说，秦为非子之后，赵为造父之后，而两系同出于蜚廉。试更列表以明之：



从这些材料看，可以提出两点：

（1）秦赵是戎族：这看费昌的子孙“或在夷狄”；中潏“在西戎，保西垂”；其父名“戎胥轩”；申、骆重婚则“西戎皆服”；不废成为骆适则可“和西戎”等话可知。造父居的赵城在今山西西南，霍山之西。孟增住的皋狼在今山西离石县东北，近吕梁山。非子住的犬丘在今甘肃天水县西南。这些地方本是羌戎的区域。近来有人说秦为嬴姓，嬴姓如徐、江、葛、谷、黄都在江淮流域，因而说秦也是东方民族。然而东方民族可以西迁，西方民族又何尝不能东迁？申、吕、齐、许诸国本居陕西西部而陆续移至河南、山东，就是西方民族东迁的一证。又《后汉书·西羌传》说周宣王“征申戎，破之”，知申侯亦戎，故其女为大骆妻生子成，就要请孝王不废他嫡子的地位以和西戎；而后来幽王废了申后，申侯便联络了犬戎寇周，把幽王杀了。《国语·郑语》说：“申、缯西戎方强，王室方骚。”从这些地方看来，申无疑是戎族而接近诸夏的。秦、赵之族当和他们是一类。

（2）秦、赵祖先以畜牧及御车著名：这看大业“佐舜调

驯鸟兽”；费昌“归商为汤御”；中衍为太戊御；造父为周穆王御；非子“好马及畜，善养息之”及为周孝王主马等事可见。这一族所以特善养马，善御马，为历代王室所喜用，实在就因为他们是戎族，有遗传和环境两方面的培育的缘故。例如现在中国最善于骑马的是马鬃山里的哈萨克族，就因为他们不曾接受华化，可以保存其驰骤旷野的能力，我们要养马时就该邀请他们来干了。秦、赵人既有御马和养马的能力，所以发生了八骏的传说，而归之于造父所御；造父是周穆王的御者，所以穆王就乘了八骏，大出风头，长驱直入西王母之邦，又一日千里驰归救乱了。这是穆王远游的传说的起因。

至于《穆天子传》这部书的出现，我以为在赵国。战国初，赵氏雄主襄子一继位，即向北开拓，吞并了代国，及三家分晋，赵氏所分到的又是北部之地，这正是《左昭·四年传》所谓“冀之北土，马之所生”。相传有霍山的天使送给襄子一封天书，《赵世家》记其事道：

> 襄子齐三日，亲自剖竹，有朱书曰：“赵毋恤！余霍泰山山阳侯天使也。……余将赐女林胡之地。至于后世，且有伉王，赤黑，龙面而鸟嘴。鬓麋髭髯，大膺大胸，脩下而冯，左衽界乘，奄有河宗，至于休溷诸貉，南伐晋别，北灭黑姑。”

这个预言后来竟实现在赵武灵王的身上。他胡服骑射，北略中山，西略胡地至榆中，今内蒙古河套东北岸地。开辟了代、雁门、云中三郡。因为他的疆域已到河套，所以这封天书说他“奄有河宗”。这“河宗”一名，除了这里和《穆天子传》外，它处从未见过，这是最可注意的一点。

其后他传位于王子何，惠文王。想自己带兵更向西北发展。

《赵世家》道：

> 武灵王自号为主父。主父欲令子主治国，而身胡服将士大夫西北略胡地，而欲从云中、九原直南袭秦。于是诈自为使者入秦。秦昭王不知，已而怪其状甚伟，非人臣之度，使人逐之，而主父驰已脱关矣。审问之，乃主父也，秦人大惊。主父所以入秦者，欲自略地形，因观秦王之为人也。

这种来去飘忽的样子，很像驾了八骏驰驱天下的周穆王，而他主要的工作是"西北略胡地"。《赵世家》又说：

> （惠文王）二年，公元前二七九。主父行新地，遂出代，西遇楼烦王于西河而致其兵。三年，灭中山，迁其王于肤施。起灵寿，北地方从，代道大通。还归，行赏，大赦。

他喜欢"行新地"，所以从常山灵寿。起，西北的道路大通，这条干路称为"代道"。如果没有两子争立的事起了内乱，逼他死在沙丘宫，他一定可以像穆王一样，走尽了西北的地方。

他不辞旅行的辛苦，不厌地域的荒寒，要行新地，略胡地，在这种号召之下，造父御穆王的故事更活跃了，更有向西北推进的必要了。在那时，无论是《河图》或《河典》，或是《山海图》和《山海经》，就起了更大的效用，大家要依据它来说话了。这辈宣传的人们或者希望武灵王以穆王为轨范而走到西北的尽头，或者要把武灵王的工作理想化而托之于穆王，或者要使赵人谅解武灵王的举动而"托古改制"地表示穆王的前型，都未可知，反正在此种时代需要之下出了这部《穆天子传》。所以，我敢决然说：《穆天子传》的著作背景即是赵武灵王的西北略地。

再有很重要的两点可以从《穆传》本书上直接看出是后

人假托的。第一，西周东都洛邑、西都镐京，《竹书纪年》又说："穆王元年，筑祗宫于南郑。"《穆传》郭《注》引。这三处无论从哪一处出发到西北去，总当沿着渭水或泾水走。何以到了《穆天子传》，他竟不经行陕西而偏走山西，会把他的旅行线定在太行和钘山？就说他去程为要先到犬戎国，顺着这线方便，那么回来时何以还走这条路？又旅行的终点在南郑，即今陕西华县，如由鸟鼠山东行，从甘肃还陕西，岂不省事，何以要这般远兜远转，而从山西还陕西？依我看来，这无非因为武灵王开辟了"代道"的缘故。这条代道从灵寿起，灵寿就在滹沱河的边上，所以穆王要"北循虖沱之阳"了。这条代道就是《穆传》里的"翟道"。《赵世家》说："翟犬者，代之先也。"可见"代"和"翟"是通称。这二字又双声，更容易通假。郭璞注《穆传》"翟道"说："翟道在陇西。"这是把汉朝的狄道县作解的。但《穆传》里的"径绝翟道，升于太行"，是癸酉一天的事，如为陇西的狄道，试问即使驾了八骏在一天里能从狄道到太行吗？再说，他如到了狄道，即已近渭水源头了，何以不在那里翻过鸟鼠山，顺了渭水东行而至南郑？所以反覆推勘，郭注是绝对错误的。想来自从武灵王开辟了这条西北干线之后，在赵国人的心目中以为要到西北便非走此路不可，因而硬派穆王这般走去；至于陕西通西北的路线原不在赵国人的计议中啊！

第二，西周时称西都镐京为"宗周"，东都洛邑为"成周"，有很明白的分别。《诗经》里说："赫赫宗周，褒姒灭之。"《小雅·正月》。又说："宗周既灭，靡所止戾。"《小雅·雨无正》，今本作"周宗"，兹据《左昭·十六年传》引。这是西都称为宗周的确据。《春秋经》说："成周宣榭灾。"宣十六年，又说："天王入于成周。"昭

二十六年。这是东都称为成周的确据。西都所以称为宗周，为的那边有周家的宗庙在。东都所以称为成周，为的是作为革命成功的纪念。自从犬戎灭了西周，周的宗庙迁到东都来了，成周也该称宗周才是，可是为它已经成了定名，没有改变。至于穆王之世，正是西周的全盛时代，周的宗庙好好的建在镐京，为甚么《穆天子传》里竟称东都为"宗周"？司马迁作《周本纪赞》说："学者皆称周伐纣，居洛邑。综其实不然。武王营之，成王使召公卜居，居九鼎焉，而周复都丰镐。至犬戎败幽王。周乃东徙于洛邑。"这本是极普通的常识，然而汉朝的"学者"们已经弄不清楚了，说武王克商后即定都于洛邑的。看来《穆天子传》的作者也是这样的一位"学者"吧？

其他小地方的时代错误也多有，如"太王亶父"不是西周人的称谓，太王和公亶父合为一个人是战国时的事见本篇第二章。又如"黄金五十镒"是战国时的货币。"阏氏胡氏"恐怕不是两个国名而是匈奴单于后的传讹。

赵国本有造父御穆王的故事，经了武灵王开雁门、云中、九原的刺戟，加以《山海经》中昆仑丘和西王母的神奇的鼓吹，于是赵国的学者们把事实、想像、神话结合在一块，替穆王做出了一部排日的游记来。——这是我对于《穆天子传》成书的时间和地点问题的结论。现在我再来审查里边的地理材料。

自从漳水直到河宗氏，都是赵国人直接的见闻，当然都有其实际性。河宗是武灵王势力所及，他能从九原直南入秦，当然到过那边；对于河宗及那边的上帝的祭祀，他也许行过这些典礼。那边都是畜牧的部落，见了赵王献上豹皮牛马，自是本色；其藏有《河图》及记载出产的典册，亦极可能；其

神道设教，更无足异。自从到了“积石南河”，作者就开始采用《山海经》的名词，加上自已的想像了。所谓“南河”，当为自今内蒙古临河县以下直到甘肃皋兰县，傍着贺兰山南行的黄河。他把积石放在临河附近，移的太近了。自此以后，《山海经》里的大批名词——昆仑丘、春山、钟山。赤水、洋水、黑水、群玉山、玉山。西王母、弇山、崦嵫山。群鸟解羽、见《海内西经》及《大荒西经》。长沙山——就一一出现在这里。他必然以《山海经》为底本，而硬性地规定了路程和日期，以致许多地方和《山海经》合不拢来。他作得和《山海经》不同的一点，就是他不取神话，黄帝之宫虽到了而黄帝的神灵则没有见，西王母不是一个可怕的厉神而是一个富于文学修养的婉娈女子。《西山经》郭《注》引《穆传》，西王母又为天子吟，中有一语曰“我惟帝女”，是为女性的确证。但此“女”字为今本《穆传》所脱。他把一切现实化了，把这一个神秘区域说作很平常的鸟兽荒原，这无疑是战国时代理性发达的结果。至于他说的特异的野兽飞禽以及沙漠里口渴的的苦痛，亦必确有所闻。赵国的政治势力没有达到河套之西，那边的真实情形虽不易知，然而只要有商旅往来，总可以传到一些塞外风光。作者能注意搜罗这些，我们自该表示敬意。

这部书本来只作文人的词藻用的。自从清末中西交通大开，一八九四年，法国拉克柏里（Terrien de la Comperie）著了《支那太古文化西元论》(Western Origin of the Early Chinese Civilization)引起了我国某些人的错觉，错误地认为不但中国文化是西来，即中国人种也是越葱岭而来的，穆王西行是归视其故土，一意凭着这本《穆天子传》，考证他所到的地方，于是丁谦《穆天子传考证》说西王母之邦是亚西里亚

(Assyria)，顾实《穆天子西征今地考》及《西行讲疏》说在今波斯，拉着穆王走到张骞所不曾到的地方。刘师培《穆天子传补释》说昆仑丘即佛经上的须弥，又拉了穆王登喜马拉耶山的绝顶而南望印度。其实本书作者自己说，从宗周洛阳。到阳纡河套。三千四百里。从阳纡到西北的终点才七千里，算起来至多只有到新疆哈密呢！

《穆天子传》是赵国人作了流传到魏国去的。《竹书纪年》则是魏国的史官所作，它是一部编年的通史，可是，要做通史便不得不讲古史，而既讲古史则只得接受许多神话传说，所以其中好多处是可以和《山海经》、《楚辞》、《穆天子传》沟通的。如今只选钞其中和昆仑有关系的几条：

穆王北征，行流沙千里，积羽千里。《大荒北经》郭《注》。

十三年，西征，至于青鸟之所憩。《艺文类聚》九十一。

十七年，西征昆仑丘，见西王母。西王母止之，曰："有鸟䳭人。"《穆天子传》郭《注》。

穆王五十七年，西王母来见，宾于昭宫。《西次三经》郭《注》、《穆天子传》郭《注》。

穆王西征，还里天下，亿有九万里。《穆天子传》郭《注》，又《开元占经四》略同。

这都是穆王事，显见和《穆传》又有不同。《穆传》"各行兼数"才"三万有五千里"，而《纪年》则说"亿有九万里"，竟加上了五倍多。《穆传》自昆仑丘至西王母之邦三千三百里，分明不在一处，而《纪年》说"西征昆仑丘，见西王母"，似乎西王母就住在昆仑丘。《穆传》的西征只一次，而《纪年》却有十三年、十七年两次，一次但言"至于青鸟之所憩"，按《海内北

经》，"三青鸟为西王母取食"，那么见青鸟即是见西王母。这或者是由穆王"比及三年，将复而野"的践约吧？《穆传》只穆王西征，《纪年》又有西王母东征，是穆王一生见西王母凡三次。这种种异同，可以证明穆王西行的故事为了秦、赵人的宣传而传播得太广了，所以会得生出许多参差的说法来。

昆仑是穆王游行故事的中心，也是古史里的最神秘的地域。现在读了这两部书，对于昆仑问题的解决仍没有得着什么益处。我们只能说：《穆传》作者把河宗放在今包头或五原；自从西向渡河之后到了积石，在他意想中，积石是河套西北角的一座山；从积石以下就是南河，他大概要穆王沿了贺兰山南行；穆王走了五十余天到了昆仑丘，昆仑分明在积石的西南，很像现在青海的巴颜喀剌山；从此以后往北往西，到了西王母之邦，这一条路似乎是顺着祁连山走的，祁连山出玉，所以有群玉山。这是最平常的讲法，为一般好奇者所不乐于接受的。但我们须知，这个最平常的讲法在作者的脑中还是一片模糊的印象。在他的印象中，有《山海经》和《图》的书本知识，有商队所目睹的事实和传闻的神话；虽然这些知识也必有从很远地方间接又间接地传过来的，但在他的脑中已经不能想得这么远，因为现在我们所觉得不远的地方，在他看来已经是极遥远的了。

本章原载《文史哲》第一卷第二期，
一九五一年七月，题《穆天子传及其著作时代》。

六、《禹贡》中的昆仑

《禹贡》，是中国科学性的地理记载的第一部书，它把《山海经》净化了。这两部书相传都是禹做的，然而实际上却出现于两个时代。《山海经》文字的写定可以较迟，但它的传说和图画必是很早的。《左传》宣公三年：

> 昔夏之方有德也，远方图物，……百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，依郭璞《尔雅注》引应作"禁御不若"。螭魅罔两，莫能逢之，用能协于上下以承天休。

这种对于自然界的伤害的恐怖就是《山海经》出现的背景。这时间固不必在夏，但总是够早的；其创作或传播者则为巫。至于《禹贡》，其时代必在战国越灭吴那以淮水为北界的扬州即是越州，"扬"和"越"是双声，越占有淮水流域在灭吴后。和秦灭蜀梁州入了中国的版图。之后，其创作者为地理学家。那时全中国已都开发，对于自然界的恐怖业已消除，而且水利工程十分发达，或引水溉田，或灌水作战，或沟通数川以利交通，他们有了正确的科学知识，想具体地把各处的山川、土壤、田赋、物产、交通都写出来。不过那时是"托古改制"的时代，什么事情总喜欢推在古人身上，要使古人作今人的指导，所以他们想起传说中的治水祖宗禹，名义上替他做成《禹贡》这篇书，实际上则是发表各专家们的学问。书里说禹怎样分画土地，又怎样治理山川，又怎样规定人民的贡赋。除去禹的故事部分仍不免留些神话色彩如"禹敷土"、"禹锡玄圭"。外，其余可以说十分之九是实际收集来的地理知识。还留着十分之一，因为道

路远，交通不便，不得亲去，只得沿袭旧说，而旧说是实在靠不住的，所以他不自觉地留下了一些错误在这可宝贵的经典上了。

《禹贡》作者分天下为九州，西北方因为秦都于雍，称为雍州。这作者好像是雍州人。这一点和《山经》的作者相同。所以那边的山川名和种族名记得比别的州多，这章的最后一句是：

织皮：昆仑、析支、渠搜，西戎即叙。

关于这一句，西汉以上的解释我们找不到了。我们所能见的最早的解释是东汉马融作的《尚书注》，他道：

昆仑在临羌西。析支在河关西。《经典释文》卷三引。

这是根据《汉书》及某一书这书即为后来范晔作的《后汉书·西羌传》所采用。的，可是于渠搜无解释。郑玄的《尚书注》则说：

衣皮之民居此昆仑、析支、渠搜三山之野者，皆西戎也。昆仑，谓别有昆仑之山，非河所出者也。《尚书正义》卷六及《〈史记·夏本纪〉索隐》引。

他以为这是三个山名。但他为什么说“别有昆仑之山，非河所出者”？因为到他的时代，昆仑早已移到塞外很远的地方，不能包括在雍州里了。详后。昆仑既不能在雍州而《禹贡》雍州明有昆仑，所以他说：雍州里的昆仑是西戎所居，此外还有一个昆仑则是河水所出。到三国，王肃作《注》，除沿袭马融《注》外，还说了一句：

西戎，西域也。《尚书正义》卷六引。

我们知道，汉以玉门、阳关以西为“西域”，他这样说，是有意把雍州的西界推到葱岭去。换一句话说，因为昆仑山已移到西域，所以西戎也跟着移去，雍州也跟着放宽了。王肃自身，或同时的人，或稍后的人，这是一个尚未彻底解决的问题。替西

汉的孔安国作了一部《古文尚书孔氏传》，说：

> 织皮毛布。有此四国在荒服之外，流沙之内，羌、髳之属皆就次叙，美禹之功及戎狄也。

郑玄释为"三山"，他却注为"四国"，为什么？唐孔颖达《尚书正义》为他解释道：

> 言织皮毛布有此四国：昆仑也，析支也，渠也，搜也，四国皆是戎狄也。……或亦以"渠搜"为一，通"西戎"为四也。

织皮，是用皮毛织成的布，现在西藏的氆氇即是。这几个国家都以织皮为衣，见得和中原的文化不同。伪孔释的四国，《正义》解为有两个可能：一是把"渠搜"分为两国，一是把西戎加进去。究竟哪一说对？由我们看来，这都不可通。"西戎"是戎的通称，如何可为一国所独有，这是很明白的事。"渠搜"，见《大戴礼记·五帝德》，云：

> 帝舜……南抚交趾、大教，〔西〕鲜支、渠廋、氐、羌，北山戎、发、息慎，东长〔夷〕、鸟夷、羽民。

这是说舜德及于四方夷人，故以"抚"字总括下文。"鲜支、渠廋"，《史记·五帝本纪》引作"析支、渠廋"，"廋""搜"同音通假。《逸周书·王会》作"渠叟"，《穆天子传》作"巨蒐"，也并是同音通假。"渠搜"二字，古籍中凡有所见，总是连文，没有单称过"渠"或"搜"的，实在见不出该分为两国。所以伪孔《传》四国的说法是讲不通的。

再问马融为什么只释昆仑析支所在而不释渠搜？这有一个缘故在。汉的朔方郡里有一个渠搜县，朔方郡为今内蒙古河套地，渠搜县为今杭锦旗地，居于正北，如果依据《汉·志》而说"渠搜在朔方"，分明与下文"西戎即叙"相妨，所

以他不提。其实朔方为汉武所立郡，他是最提倡经学的，对于新立的郡县最高兴用古典名词，例如“朔方”即出于《诗经·小雅·出车》的“城彼朔方”。可是玁狁所侵的是方，《诗》中说“侵镐及方”，可见方与镐极近。镐是镐京，方在镐京的北面，所以称为朔方。这朔方之地原离周都不远。必不在今河套；给武帝这样一用，就使后人陷于迷惘中了。“渠搜”一名也不过他从《尚书》里钞去而已，那地并没有实际的渠搜国存在。渠搜何在？苦无实证。拿《穆天子传》看，穆王东还，先到巨蒐，又走三十七天方到河套里的鄘国，这见得巨蒐远在河套的西南。好像在祁连山之南。如果这样，那么这国还是近于析支、昆仑。

昆仑、析支、渠搜是三个西戎的国家，因为在雍州塞外，所以《禹贡》作者记在《雍州章》里，他丝毫没有把昆仑涂上神秘的色彩。

在《禹贡》里还有几个地名是和本篇有关系的。第一是“积石”，书上说：

> 浮于积石，至于龙门西河，会于渭汭。《雍州章》。
>
> 导河积石，至于龙门，南至于华阴，……入于海。《导水章》。

上一句说的是入贡的路线。从最西头的积石起，经过河套，到今陕西韩城县的龙门，这相传是禹所凿开的。再会合在渭水的北面。因为在传说里，尧都平阳，舜都蒲板，都在山西的西南角上，所以雍州的贡品只要顺着黄河走就可运到帝都。下一句是说禹的治水，从源竟委，所以治黄河得由积石起，于是依次施工，到龙门，到华阴……直到入了海而止。河出昆仑，自《山海经》以来本是确定的了，何以在这一篇里，禹不导

河于昆仑而但从积石导起？从《西山经》看，河是由昆仑到积石的，《经》云："积石之山，其下有石门，河水冒以西流。"见得积石是河水所经的山。《汉书·地理志》：

金城郡河关县：积石山在西南羌中。河水行塞外，东北入塞内。

河水是东北经积石山而入河关县境内的。和《西山经》所说的"西流"方向恰恰相反，这当然是《山经》的误文。《禹贡》作者何以不说"导河昆仑"，竟放弃了这源头？想来必是他嫌昆仑富于神秘性，所以但把这名列在西戎，其它就跳开不谈了。

第二是弱水，书上说：

弱水既西。《雍州章》。

导弱水，至于合黎，余波入于流沙。《导水章》。

按《汉书·地理志》：

张掖郡删丹县：桑钦以为道弱水自此，西至酒泉合黎。

又

居延县：居延泽在东北，古文以为流沙。

可见这是河西的一条水，起删丹至酒泉而入居延的。居延海在沙漠中，所以也有流沙之名。郑玄依据了这说，也注道：

众水皆东，此独西流，故记其西下也。《尚书正义》卷六及《〈史记·夏本纪〉集解》引。

《地理志》：弱水出张掖。凡言"导"者，发源于上，未成流。……合黎，山名。《地说》云："合黎山在酒泉会水县东北。"《地理志》：流沙在居延西北，名居延泽。《地记》曰："弱水西流入合黎山腹，余波入于流沙，通

于南海。”《尚书正义》卷六及《〈史记·夏本纪〉集解》、《索隐》引。这也是《山海经》里昆仑下的一条水，而《禹贡》作者据了现实性的水道来作解释，经桑钦考定为现今的额济纳河。可是这条河除临泽、高台间一小段西流外，大部分是北流的，是不是它的被定为弱水是出于桑钦一人的意见呢？

第三是黑水，书上说：

华阳黑水惟梁州。《梁州章》。

黑水西河惟雍州。《雍州章》。

导黑水，至于三危，入于南海。《导水章》。

这几句话真难死了人！黑水可以做雍、梁二州的西界，又是入于南海的，一定是一条西方极大的川流，纵贯西北和西南的，但这究竟是现在的哪一川呢？三危，《河图》以为在鸟鼠西，杜林以为在郭煌，均见后。这两说虽差得颇远，总可因三危而定黑水为发源甘肃西部直南到暹罗湾入海的。但是这样一条大川，固然地图上找不到，也更为实际的地形所不许可。可是以前没有作过地形的实测，许多学者想不到这一点，于是他们的解释就纷歧了。第一派是敷衍经文，如伪孔《传》说：

黑水自北而南，经三危，过梁州，入南海。

这样解释太敷衍了，见得毫无办法，所以孔颖达《正义》就替它矫正道：

《传》之此言，顺《经》文耳。案郦元《水经》：“黑水出张掖鸡山，南流至敦煌，过三危山，南流入于南海。”然张掖、敦煌并在河北，所以黑水得越河入南海者，河自积石以西皆多伏流，故黑水得越而南也。

《水经注》颇有散逸，此文为今本所无。拿了此文比较伪孔《传》，不过多出了“张掖鸡山”数字。孔《疏》钞进了还觉

得不妥，因为黄河自西而东，黑水自北而南，必然相会，为什么《禹贡》里竟没有“会于河”的记载？他又解释道：因为积石以西河多伏流，所以黑水南流可以不牵涉黄河。关于这一点，赵一清驳得好：

夫昆仑为地轴，其山根连延起顿。包河南，接秦、陇，直达长安，为南山。黑水自燉煌而南，纵可越大河之伏流，其不能越河以南之南山也明矣！《水经注释》卷四十。

这个地形上的困难问题原不是在笔头上转几下所能解决的，所以伪孔、郦、孔三人的说话等于没有说。第二派是存而不论。郑玄说：

《地理志》益州滇池有黑水祠，而不记此山水所在，今中国无也。《〈史记·夏本纪〉集解》、《索隐》引。

杜佑也说：

按郦道元注《水经》，锐意寻讨，亦不能知黑水所经之处。顾野王撰《舆地志》，以为至僰道入江，其言与《禹贡》不同，未为实录。至于孔、郑通儒莫知其所，或是年代久远，遂至埋没无以详焉。《通典》卷一七五《古梁州》条。

这虽不是究竟办法，然而问题既经这般的无可奈何，也只得推出知识圈以外，置之不理，让古人自己去负责。第三派是比较科学性的，他们要把事实和经典对勘，既尊重经典，又不抹杀事实。这工作的结果是把一条水分成几条水，说它们在《禹贡》里是同名而异实的。胡渭《禹贡锥指》说：

黑水、三危并见雍州。梁之黑水别是一川，非界雍之西者。黑水自三危以北，杜氏杜佑。谓今已堙涸；自三危以南，则水行徼外，不可得详，亦莫知其从何处入南海也。

照这样说，雍州的黑水和《导水》的黑水是一条水，这水的前一半已湮涸，后一半也不可考；梁州的黑水另是一条水，依胡渭说即金沙江，古名泸水。又蒋廷锡的《尚书地理今释》则分黑水为三条：

(1) 雍州黑水——出陕西、甘肃塞外，按是时甘肃尚未从陕西分出，青海也包括在里面，故如是说。南流至河州入积石河，今俗名大通河是也。

(2) 梁州黑水——即今云南之金沙江。其源发于西番诺莫浑五巴什山分支之东，曰阿克达母必拉；南流至塔城关，入云南丽江府境，亦曰丽水。……又东径叙州府南入岷。岷江。

(3)《导川》黑水——即今云南澜沧江，其源发于西番诺莫浑五巴什山分支之西，曰阿克必拉，南流至偏那山入云南界。……南流至阿瓦国入南海。按澜沧江流至印度支那半岛为湄公河，入海。

大通河做雍州的分界水，金沙江做梁州的分界水，澜沧江做入南海的川，这样一讲似乎也过得去。可是《导水章》里分明说“至于三危”而“入于南海”，三危必在雍州境里，试问澜沧江如何可和三危发生关系？所以他苦心分析的结果也终于不可通。

讨论到这样，我们是不是把这个问题放弃了呢？我说：不然，这个问题还是可以解决的，而解决的关键则在彻查《禹贡》和《水经注》所说的出典。

《禹贡》作者无疑是一个极有成就的地理学家，他处处剔去了神话而遵循着事实；但一个人必不能免于时代和环境的蒙蔽，他的时代正是《山海经》占有地理权威的宝座的时代，

他鼓起勇气，树立了反抗的旗帜，首先把昆仑山流出六条大水的说法打破，他不信有所谓赤水和青水，他把漾水归到嶓冢，河水归到积石。这实在是了不起的革命，可是“智者千虑，必有一失”，他竟信了黑水！我们看，《海内西经》说：

黑水出（昆仑）西北隅以东，东行，又东北，南入海，羽民南。

《海内经》说：

南海之内，黑水、青水之间，……若水出焉。

这是不是他写黑水“入于南海”的由来？《大荒北经》说：

西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。

苗民即三苗，在传说里是迁于三危的，而在黑水之北，这是不是他写“至于三危”的由来？既已北至三危，南至南海，这条黑水当然是纵贯中国西境的大川了，所以他要取它作为雍、梁二州的界水。虽说他看到的《山海经》未必即是今本，但《山海图》及类似今本的记载他必然看到，他脱不了这影响。这原不是他偏重了书本和传说以致受了欺骗，而在这条冥漠中的黑水离开那时的“中国”太远了，他到不了，别的地理学者也到不了，他得不到这方面的实际知识。

至于郦道元所说，则出于《南次三经》，经文云：

又东五百里曰鸡山，其上多金，其下多丹雘，黑水出焉，而南流注于海。

他把这条经文和《禹贡》的文字合并起来，再加上“张掖”、“敦煌”等字样，就成了“黑水出张掖鸡山，南流至敦煌，过三危山，南流入于南海”这一条。可是鸡山在张掖何处，《南山经》在《山海图》里占何部位，他全未考虑。照我看来，张掖并没有鸡山，只因自杜林以来把三危放到敦煌，而《禹

贡》言“至于三危”，可见黑水不发源于敦煌，而张掖在敦煌之东，弱水既可西流，黑水何独不能，因此他就断说发源于张掖了。至于《南山经》的部位是在南方，经文叙述自西而东，所以第一个招摇之山就是“临于西海之上”。《南次三经》里的水如浪水、丹水、汎水、佐水都南流入海，这在图里一定离南海很近。这里的黑水该是偏处西南的，说不定和益州滇池的黑水祠倒有些渊源，却无从见出和昆仑有关，所以鸡山也决不该放到北方的张掖。后人作《张掖记》，看到《水经》此条，以为黑水可和张掖发生关系，当然是第一等的材料了，就大书道：

黑水出县界鸡山，亦名玄圃。昔娀氏女简狄浴于玄丘之水，即黑水也。《太平御览》卷六十五引。

于是张掖就真有了鸡山和黑水！

第四是三危，《禹贡》说：

三危既宅，三苗丕叙。《雍州章》。

导黑水，至于三危，入于南海。《导水章》。

三危究在何处，有两个说法。第一个说法是在敦煌。《汉书·地理志》说：

敦煌郡敦煌县：杜林以为古瓜州，地生美瓜。

《尚书正义》阐述之曰：

《左传》称“舜去四凶，投之四裔”，《舜典》云：“窜三苗于三危。”是三危为西裔之山也。其山必是西裔，未知山之所在。《地理志》，杜林以为敦煌郡即古瓜州也。昭九年《左传》云：“先王居梼杌于四裔，故允姓之奸居于瓜州。”杜预云：“允姓之祖与三苗俱放于三危。瓜州，今敦煌也。”卷六。

杜林是东汉初年的古文经学家，他读了《左传》，记得姜戎与允姓之戎居于瓜州，而经师们均未详瓜州之地，适因避乱到敦煌，见地生美瓜，所以他就大胆地说，这里是古瓜州。此说为班固所采用，录入《汉书》，后人又就奉为金科玉律。杜预作《春秋左氏经传集解》，既采进了，而又加上一句“允姓之祖与三苗俱放于三危”，见得敦煌即是三危山所在，于是敦煌又真有了三危。以后陈陈相因，大家都信从不疑。可是郑玄的注却说：

> 《河图》及《地记》书云：“三危之山在鸟鼠之西，南当岷山。”《尚书正义》卷六引。

《续汉书·郡国志》说：

> 陇西郡首阳县：有鸟鼠同穴山，渭水所出。

刘昭《注》道：

> 《地道记》曰：“有三危，三苗所处。”

那么，《河图》、《地记》和《晋书地道记》以及郑玄和刘昭都相信三危山是在首阳的，就是现今甘肃渭源县。这和杜林、杜预之说差的太远了！

这两处一在祁连山之北，一在西倾山之东，那个对呢？郦道元也弄不清，所以《水经注》附录的《禹贡山水泽地所在》说：

> 〔经〕三危，山，在敦煌县南。〔注〕《山海经》曰：“三危之山，三青鸟居之。是山也，广员百里。”在鸟鼠山西，即《尚书》所谓“窜三苗于三危”也。

既言在敦煌南，又说在鸟鼠西，昏乱到这样，叫人怎么办？

以上这四个地方——积石、弱水、黑水、三危——都和考昆仑有关系，所以叙出一个大概。凡事牵涉到经学，问题

就多，材料又繁，上面所写只是极粗略的一瞰而已。

总合这些材料和考证看来，《禹贡》作者提到“昆仑”只当它一个西戎国名看，它的地位和析支、渠搜相等，没有什么独特的高超；他提到河源，又只说一个积石，跳过了这神秘区域不谈。这在古人里是少有的勇气！至于弱水、黑水、三危也都是《山海经》里的地名，只因神话色彩比较淡薄，一般人的称说又盛，他就从宽采用了。采用的结果，除了弱水可能有现实性外，黑水便不免出了显著的漏洞，三危也使后来人无法实定 。我们对于这些，应当原谅他在那个时代、那个环境和那个条件之下作成的小小错误！

本章原载《历史地理》创刊号，一九八一年十一月。

七、昆仑和河源的实定

在《山海经》和《淮南子》里，昆仑是一个神秘的区域；黄河的源头跟随着它，也成了不可捉摸的地方。《穆传》和《禹贡》的作者确然有意删汰神话，留存真实，然而这两个地方究在何处，还是谜一般的待人猜索。直等到汉武帝之世，方始为了他开发西疆而有实际的决定。

大月氏国本居郭煌、祁连间。当汉武初年，匈奴老上单于攻破了月支，把月氏王的头做了结盟时的酒杯。月氏人把匈奴怨的了不得，他们逃到葱岭以西，征服大夏，另建了一个国家。武帝想联合了他们夹击匈奴，招募出使的人，张骞仗着他的勇气和好奇心应募。他刚出国境，就被匈奴人截留。后来得间逃出，辗转到了月氏。但月氏人住在妫水今阿姆河，流

域肥饶的地方，生活安定，已失去了雪耻之心。张骞得不着要领，就想沿了南山，即今新疆南界的山。从羌中归国，不幸又给匈奴捉住，再住了一年多。适值匈奴内乱，他才得逃归。去时带了一百多人，回来时只剩两个人了。他留居西域一共经历十三年之久，到达了大宛、康居、月支、大夏诸国。在汉人里，向来没有走过这条路的，所以那时人称他的冒险工作为"凿空"。怎么叫作凿空呢？颜师古《注》：

> 空，孔也，犹言始凿其孔穴也。故此下言"当空道"，而《西域传》谓"孔道"也。《汉书·张骞传》。

这是表示这条中西交通的路由他硬生生地凿开了的，真比得上哥伦布发现美洲的荣誉。自此以后，这条路就成为亚洲交通的大干线，而汉朝也设置管理西域的官，叫作都护，把国境西展到葱岭。

张骞未出使前本任郎职，是一个书生，《山海经》、《禹本纪》等书谅必读过，加上他自己是汉中人，接近西北，所以他必然注意到西北的地理问题。回国之后，他把这些新知识报告给武帝。《史记·大宛列传》说：

> 具为天子言之，曰："……于寘之西，则水皆西流注西海；其东，水东流，注盐泽。盐泽潜行地下，其南则河源出焉。多玉石，河注中国。而楼兰、姑师邑有城郭，临盐泽。盐泽去长安可五千里。匈奴右方居盐泽以东，至陇西长城，南接羌，鬲（隔）汉道焉。

这里所谓西海，当是指的里海和黑海；盐泽，就是现在新疆的罗布泊。他说：黄河的源不在青海而在新疆的于阗，因为于阗东边的水全东流到盐泽，到了盐泽之后渟蓄了起来，地面上没有一条河从盐泽流出的，只有地下的水潜流向南，流

到了青海境再出现在地面。于阗的玉是最多的，这也合于《山经》和《穆传》上的昆仑的名产。我们看《山海经》，《北山经》原说：

> 敦薨之山，……敦薨之水出焉，而西流注于泑泽，出于昆仑之东北隅，实惟河原。

《西次三经》也说：

> 不周之山……东望泑泽，河水所潜也，其原浑浑泡泡。

《山经》的文如不是经过后人的窜改，可见古代本自有这河源问题。他们说"原"，说"潜"，都有不满足于直接看见的现象而有别去找寻的欲求。张骞也许想："如果把盐泽定作泑泽，南山定作昆仑，加上大量产玉的条件，岂不是被我寻到了河的真源了呢！黄河从青海境内流出，而青海境内都是住的羌人，汉人是寻不到源头的，哪想得到，在我的冒险旅行之下竟亲眼看到了更远的河源！这真是一个绝大的发现！"但他心里接着又起了一个疑窦，怕昆仑还在西头，曾把这意思对武帝说：

> 条枝，在安息西数千里，临西海。……安息长老传闻条枝有弱水、西王母而未尝见。

照《山海经》说，弱水是环流在昆仑下面的，西王母是住在昆仑西边的，而传闻远在波斯湾的条枝都有，条支西边就是黑海和地中海，这可见昆仑该在那边才是。所以河源问题他虽有了把握，而昆仑问题还是茫然。这西北地理上两个重要地方合不到一起，张骞的心中该够苦闷的。

武帝听了这种瀛海奇闻，当然特别高兴；但由于这条路上有强悍的匈奴障碍着，他也无法接近。到元狩元年，前一二

二年。骠骑将军霍去病打破匈奴数万人，兵至祁连山。明年，浑邪王率众降汉。从此匈奴的右臂断了，而汉却张开了一条膀子，河西走廊既打通，直到盐泽再没有匈奴的阻隔。武帝于是大派使者到西域各国，送他们黄金币帛，联络情感。这些使者回来，又把经过情形报告天子。《大宛传》说：

汉使穷河源，河源出于寘。其山多玉石，采来。天子案古图书，名河所出山曰昆仑云。

张骞说于阗是河源，别的使者也这样说，河源是确定了。况且又多采来的玉石，足以证明《西次三经》的崟山、槐江山、玉山、騩山等的出玉为不误。于是武帝就不理会条支的弱水、西王母，不学张骞的迟疑，很爽快地实定于阗的南山为昆仑。他所案的古图书，无疑是《山海经》和《禹本纪》。他这一实定的影响是深远的，直到现在两千多年不曾变过，试看现在新疆和西藏分界的山脉，哪一张地图上不写上“昆仑山脉”！

却不料过一下子却激起了一个近臣的反对。太史令司马迁偷偷地在《史记·大宛列传》的末尾写上几句：

太史公曰：《禹本纪》言“河出昆仑；昆仑其高二千五百余里，日月所相隐避为光明也。其上有醴泉、瑶池。”今自张骞使大夏之后也，穷河源，恶睹《本纪》所谓昆仑者乎？故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也！

想不到被人目为“好奇”的子长变得这样拘谨，久久相传的两部奇书竟给他用了《尚书》的大帽子一齐压倒！实在，世界上哪有高到二千五百余里的高山！现在，张骞亲自找到的河源，他不反对，可是于阗南山却够不上这高峻美丽的条件，那么汉武帝所实定的昆仑山就不是《禹本纪》的昆仑山，而

离开了《禹本纪》和《山海经》却也无所谓昆仑，又何从实定！所以，他只愿接受《尚书》的指导。《尚书》上说“导河积石”，可见同黄河发生关系的山是积石，所以，我们只该问积石在哪里，不该问昆仑在哪里。这态度是何等的斩截！其后东汉末邓展作《汉书注》，便发挥司马迁的见解，道：

> 汉吕（已）穷河原，于何见昆仑乎！《尚书》曰：“导河积石。”是谓河源出于积石。积石在金城河关，不言出昆仑也。《汉书·张骞传》颜《注》引。

这是极端摒弃昆仑的说法。但我们须知道，如果没有昆仑的说法，也就不会发生河源的问题了。

《汉书》是《史记》的延续和补正。《史记》本是一部通史，但秦、汉以前时代久了，材料缺乏，考证又没有达到精密的阶段，在司马迁的时代实在没法做好。自秦始皇到汉武帝，这一百五十年中，是中国史上的大时代，一切的政治、疆域、文化莫不有剧烈的改变而成为此后二千年的规矩法度；对于这个时代，司马迁和他的父亲谈却有极超越的整理和极优秀的写史的贡献。到了东汉之初，史学家班彪因为《史记》止于武帝太初之间，离当前的时代空着一段，他就采集史事，作成《后传》数十篇。到了他的儿子班固手里，又精思二十余年，继承他的工作，作成了《汉书》百篇，于是从秦末到西汉末二百余年中的事实悉得有适当的安排和正确的记载。

班固的胞弟班超留在西域三十一年，走遍了天山，越过了葱岭，对于那边的事情知道的太多了。班固虽没有到过西域，而由于他弟弟的关系，对于那边的知识也很丰富，所以《汉书》里便把《史记·大宛传》分做张骞、李广利两传，而另做一篇《西域传》，把那边的大小各国和她们的人口、物产、

山川、道里一一记了。他承受张骞的河源说，且加以进一步的叙述，说：

> 西域……南北有大山，中央有河。……其南山东出金城，与汉南山属焉。其河有两原，一出葱岭山，一出于阗。于阗在南山下，其河北流，与葱岭河合，东注蒲昌海。蒲昌海一名盐泽者也，去玉门、阳关三百余里，广袤三百里。其水亭居，冬夏不增减，皆以为潜行地下，南出于积石为中国河云。

在这一段话里，我们可以看出他的西域的地理观念和张骞、司马迁的异同：

1. 于阗南山他仍叫南山，绝口不提汉武帝的“昆仑”两字，这可见他完全接受司马迁的见解。

2. 他说盐泽水潜行地下，南出于积石为中国河，当然接受了张骞的见解。但他和张骞有一点不同，张骞但言“河注中国”，而他说“南出于积石”，这大概是受的《禹贡》的影响，想避免昆仑问题的牵缠。

3. 张骞说河源出盐泽之南。其他的汉使也但说河源出于阗，他则说河有两源，一出葱岭，一出于阗，这是很不同的一点。

第一、二点只是对于古书的信任问题，为了不信《禹本纪》所以不提昆仑，为了信任《禹贡》所以特提积石，这没有什么大关系。惟第三点说及实际的地理，关系殊大。何以西汉时只说于阗河为黄河的上游，而到东汉时便加上了一条葱岭河？这无疑是汉朝人在这二百年中对于西域的地理知识的进步。其实葱岭河不止一源。清代地理学家徐松流戍新疆，亲历许多山川，放归后作《汉书西域传补注》，他说：

“河有两原”者，特据两地言之，其实河有三源也。河出葱岭者二：一曰葱岭南河，其河东源为听杂阿布河，西源为杂普勒善河，合为叶尔羌河。一曰葱岭北河，其河西源为雅璊雅尔河，东源为乌兰乌苏河，合为喀什噶尔河。河出于阗者一：于阗即今和阗，其河东源为玉陇哈什河，西源为哈喇哈什河，合流为和阗河。

和阗河东北流四百余里，到噶巴克阿克集地方，葱岭北河和南河都自西来会，叫作塔里木河。由此往东行一千四百余里，到罗布泊。这都是实际的水道，毫无疑问。

至于“南出于积石为中国河”一语则显有可商。班固在《汉书·地理志》里说：

金城郡河关：积石山在西南羌中。

《续汉书·郡国志》也说：

陇西郡河关：故属金城；积石山在西南，河水出。

汉河关县故城在今甘肃临夏县西。今永靖县从临夏分出的，西有积石关，临积石山，峡中两岸石壁森立，相去甚迫促，黄河经过那里好象在沟渎中行。如果《禹贡》和《汉书》所说的积石就是这个，那无异把上游二千公里的黄河截去不谈。所以《伪孔传》说：

施功发于积石。

《正义》疏通之云：

河源不始于此，记其施功处耳。

昆仑以下，积石以上的天然河流无碍于人，没有加功的必要，所以可以不提，这是很好的调停办法。但是唐魏王泰的《括地志》却说：

积石山今名小积石山，在河州枹罕县西七里。《〈史

记·夏本纪》正义》引。

唐的枹罕即汉河关。从这上面，可以知道那时的积石是有大小之分的。张守节的《〈史记〉正义》也承着说：

> 黄河源……出大昆仑东北隅，东北流，经于阗，入盐泽；即东南潜行入吐谷浑界大积石山，又东北流；至小积石山，又东北流。《夏本纪》"道黑水"下。

他们为什么把河关的积石降为小积石，而把吐谷浑界内的大雪山称为大积石？即今青海东南角的积石山，蒙古名阿尼马卿山。这无非由于唐代的疆域开拓了，地理知识进步了，他们觉得导河在河关的积石未免太近，如果禹只到那里，显见得禹迹不广，说来寒伧，合不上伟人的身份，应当向西推远，使禹走近河的重源，于是就把河曲这座大山称做积石了，《左传》上说："新鬼大而故鬼小。"后起的常常压低了前任的固有地位，正是对于这个道理的绝好说明。

到了清朝，乾隆四十七年，一七八二年。清高宗命侍卫阿必达寻访河源，他回来报告道：

> 星宿海西南有水名阿勒坦郭勒。更西有巨石，高数丈，名阿勒坦噶达素齐老。蒙古语"阿勒坦"为黄金，"噶达素"为北极星，"郭勒"为河，"齐老"石也。崖壁黄金色；上有池，池中泉喷涌，酾为百道，皆黄金色。入阿勒坦郭勒，回旋三百余里，入星宿海，为黄河真源。《清史稿》列传七十《阿必达传》。

这是一个新的发现。高宗大喜，就命四库馆诸臣编辑《河源记略》。可是当时君臣好古情深，在青海的真河源之上舍不得放弃新疆的"河源"，于是班固的"南出于积石为中国河"之说竟得了极适合的证明。于谦《积石山考》云：

积石之山始见《禹贡》，以禹治巨大之水皆从发源处施功，导河自积石，犹……导淮自桐柏，导渭自鸟鼠同穴也。……《山海经》言积石者四，……其《海外北经》则言“禹所积石之山，河水所入”，《大荒北经》则言“其西有山，名曰禹所积石”。夫山称积石，玩一“积”字已有人力所成之意；而《提纲》齐召南《水道提纲》。记噶达苏齐老仅高四丈，正与人力所成情形相合。……意禹当时治水至此，特于小山之巅砌石成峰，以为导河经始之标识，犹今蒙古人积累巨石以分疆界，名曰“鄂博”是已。惟年代久远，土人不知古事，故以“落星石”呼之。然则噶达素齐老谓即《禹贡》积石，……殆无一不相合者。……《穆天子传考证》。

有了这一篇文章，积石山便成了巴颜喀喇山的主峰噶达素齐老，河水重源显发就在于此，巨石高四丈更证明了人工的堆积，其地尚在星宿海之西，当然更在大积石山之西，所以有了此说之后，大积石和小积石两个山名都可一笔勾销了，《禹贡》所谓“导河积石”原是直从源头导起，无所谓“河源”与“施工”之异，古今来的聚讼也都不打而自倒了，这多么痛快！自从张骞到丁谦，逐渐的发明和考订，所得的结论是：真正的河源是葱岭的南河、北河和和阗河，东流到罗布泊，潜行地下，南到青海的噶达素齐老而伏流始出；那里有高峙的巨石，为禹治水时所堆积，作为导河经始的标识，无疑地该称为积石山。至于昆仑山呢，虽经汉武帝实定为于阗南山，但因史学权威司马迁、班固等连续的反对，实际也找不出一个伟大奇丽的山可以确指为昆仑的，所以历代地理学者对它颇为冷淡，它似乎和河源可以不发生必然的连带关系；只是已

有武帝的定名在前，必要时姑且沿用而已。

本章原载《历史地理》第三期，一九八三年十一月。

八、邹衍[①]以后的世界观——神州和昆仑

世界究竟有多少大?世界和人类的历史究竟又有多少长?这是从原始社会以来大家就在猜索的问题，而直到今天也仍然是学者们研究探索的大问题。在我国探索这些问题的学者，见于文字记载的，大概要推战国末年公元前三世纪的前半，的邹衍为第一个。他是齐国的一位有名学者，是一个伟大的探索宇宙问题的思想家，一手组织了历史和地理的两个大系统，奠定了后世阴阳五行学说的基础。自西汉以来所谓“阴阳学家”的谶纬，都可以说是他的学说的流派。

现在先说他所建设的历史学说：

> 先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其禨祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。《史记·孟子荀卿列传》。

自从昆仑区的中心人物——黄帝——传到了中原，说见第四章。巍然居百王之首，当邹衍时代一提到古代史，大家就从黄帝说起，以为他是最古的人王了。但邹衍对这还不满足，他要从“天地剖判”以来讲起；还不够，要从“天地未生”时讲起，到直“窈冥不可考而原”而止。他的目的，要把天文、地

① 即驺衍。——校者注

质、生物诸学科和他的历史学相衔接，这真可说是探本寻源到了尽头处了。自从有了天地之后，过了若干时候才有人，又过了若干时候才有政治组织，那已到了黄帝之世了。政治领袖是各有其朝代的，他说当每一个朝代兴起时一定会有它的符应，就是上帝给予的祥瑞。这种符应便照着这位帝王所占着的五德就是五行的德性。之数而表现。五德象轮子一般地转，待到这个德又销磨到了尽头的时候，占有下面的一德的帝王就起来接替着王位。如此终而复始，连续不断，历史才象真有系统了。邹衍的书已失传了，但他的五行学说幸而在《吕氏春秋》中保留了一鳞半爪，使我们知道一个大概。《有始览·名类篇》说：

> 凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民，黄帝之时天先见大螾大蝼，黄帝曰："土气胜。"土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木，秋冬不杀，按此句以下文例之，应为"天先见木，草秋冬不杀"，后未懂得其句读，遂误倒为"草木"。禹曰："木气胜！"木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金，刃生于水，汤曰："金气胜！"金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社，文王曰："火气胜！"火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜，水气胜，故其色尚黑，其事则水。

这一段话，跟《史记》的"五德转移……符应若兹"，如淳注的"五行相次转用事，随方面为服"，《七略》的"终始五德，从所不胜：土德后木德继之……"的说法完全符合，故《吕氏春秋》引用的，必然是邹衍的学说。这个学说的实现是在秦始皇时，《史记》说：

驺邹。子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。《史记·封禅书》。

看了这说，见得始皇开国时所定的制度即是邹衍理想中所预定的制度。这是何等伟大又何等巧妙呀！

《史记》又说：

秦始皇既并天下而帝，或曰："黄帝得土德，黄龙、地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银自山溢。周得火德，有赤乌之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。"同上。

可见这个五德之运是照着五行相胜后面的一德克着前面的一德。说而转的：木从土中发出，它可胜土，所以木德的夏代继承了土德的黄帝；金胜木，刀斧可以砍断树木。所以金德的殷会革掉了木德的夏代的命。所谓"符应"，即是黄龙、赤乌这一套花样，这便是上帝降下的符瑞。中国的略近统一的大朝本只知有夏、商、周，自从昆仑故事传入之后而后有黄帝，自始皇兼并六国而后有秦，刚刚凑满这一次五德循环，还没有轮到第二次的循环呢。他以为帝王一定是受了天命的，而所谓天命实在只由于一种自然力五行。的支配。

至于他所建设的地理学，则是：

先列中国名山、大川、通谷、禽兽、水土所殖，物类所珍；因而推之，及海外，人之所不能睹。……以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰"赤县神州"，赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓"九州"也，于是有"裨海"环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者乃为一州。如此者九，乃有"大瀛海"环其外，

天地之际焉。《史记·孟子荀卿列传》。

他既有一个极长的历史系统，又有一个极广的地理系统，他的假想的成就有怎么地广大呀！可是我们在读了《山海经》之后再看他这段话，觉得两种东西多么相像呀，他“先列中国名山、大川、通谷、禽兽，水土所殖，物类所珍”，好像即是五篇《山经》。“裨海”是小海，裨海之内接近中国的一大州，即中国以外的八州。好像即是《海内经》。“大瀛海”之内的九州，即大九州。又好像即是《海外经》。实际上，《山海经》并没有如此严格分配，说见本篇第三章，但单就篇名看，确可令人生出这样的观念。这可见他的学说所受《山海经》的影响一定是很大的。《山海经》以昆仑为中心，是西北陆路交通发达的成果。邹衍生于齐，齐地滨海，那时已有海上交通，近则朝鲜、倭人，远则交趾、天毒，应当都有海舶停留在今烟台、青岛等处登陆的码头。《海外经》写定较迟，已有此类外国记载。邹衍和外人发生直接或间接的接触是很可能的，所以他敢把中国的九州说推了再推。推出了世界的广大，而把中国看作世界的八十一分之一。这是他大胆的想象，也是合理的创造。他把中国确定了在世界中央的地位，于是替她创立了一个在世界中的名词，叫做“赤县神州”，成为裨海以内的九州之一。但为什么既称“县”又称“州”呢？按《礼记·王制》云：

天子之县内，……

郑玄《注》：

“县内”，夏时天子所居州界名也。

他说“夏时”固不可靠，但他说“县内”即“天子州界”却是对的。古代王畿千里，而《王制》说“州方千里”，可见王畿即占一州；为了天子所都，又称为“县”。又《逸周书·作

雒》云：

制郊甸方六百里，国西土为方万里，分以百县。

也是说王畿之内即是立县的地方。拿这些话来看邹衍的说法，可见“神州”是这州的本名，“赤县”则是为了帝王建都之处而特加的一个徽号。

邹衍的著作在西汉犹存，见于《汉书·艺文志》的有《邹子》四十九篇，《邹子终始》五十六篇，可惜到了东汉之世全已亡佚，我们只能靠《史记》所说的这一点来推想他所建立的体系。《史记》没有说明神州在这一大州的哪一面，使读者感到了缺憾。幸而有王充的《论衡》在《谈天篇》里已代为说明了：

邹衍之书言天下有九州。……《禹贡》九州，所谓一州也。……《禹贡》九州，方今天下九州也，在东南隅，名曰赤县神州；复更有八州。

又说：

邹衍曰，方今天下在地东南，名赤县神州。

由此可见神州确实在这一大州的东南角上。邹衍为什么要这样安排？因为中国的海岸线在东和南两方，这个海即是他所说的“裨海”。

邹衍以后，约莫过了一百年。《淮南·地形》里有相似的几段话，我们可以猜测它和邹衍有关。它说：九州之外有“八殥”，殥，《初学记·地理部上》引作“埏”，埏是地的边际。八纮之外有“八纮”；纮是系网的绳索，借言地的经界。八纮之外有“八极”。它一一记下了地名，说：

九州之大，纯方千里。

九州之外乃有八殥，亦方千里。自东北方曰〔大

泽〕（无通），曰〔无通〕（大泽）。东方曰大渚，曰少海。东南方曰具区，曰〔元〕（元）泽。南方曰大梦，曰浩泽。西南方曰渚资，曰丹泽。西方曰九区，曰泉泽。西北方曰大夏，曰海泽。北方曰大冥，曰寒泽。凡八殥、八泽之云，是雨九州。

八殥之外而有八纮，亦方千里。自东北方曰和丘，曰荒土。东方曰棘林，曰桑野。东南方曰大穷，曰众女。南方曰都广，曰反户。西南方曰焦侥，曰炎土。西方曰金丘，曰沃野。西北方曰一目，曰沙所。北方曰积冰，曰委羽。凡八纮之气，是出寒暑，以合八正，必以风雨。

八纮之外乃有八极。自东北方曰方土之山，曰苍门。东方曰东极之山，曰开明之门。东南方曰波母之山，曰阳门。南方曰南极之山，曰暑门。西南方曰编驹之山，曰白门。西方曰西极之山，曰阊阖之门。西北方曰不周之山，曰幽都之门。北方曰北极之山，曰寒门。凡八极之云，是雨天下；八门之风，是节寒暑；八纮、八殥、八泽之云，以雨九州而和中土。文字的改正，依王念孙、俞樾说。

照这说法，凡是云、雨、气、风都有它发出的一定部位和它所达到的一定地方。这段话，我们可以断说它模仿邹衍的大九州说的。为什么我们只说它模仿，不说它抄袭？因为大九州说把全世界划为（1）“不得为州数”的州，（2）九州，（3）大九州，凡三套；这段话则是划为（1）九州，（2）八殥、八泽，（3）八纮，（4）八极，凡四套。他们都是把世界推扩的很远；但细一算计，《淮南》还不及邹衍推想的远。依邹衍说，中国居世界的八十一分之一。那时中国方三千里，《孟子·梁惠王》、《吕氏春秋·慎势》、《礼记·王制》等篇都这么说。为一州，则

每一个大州的面积为方九千里，即八千一百万方里；大九州的总面积是七亿二千九百万方里。《淮南》之说，九州州方千里，八殥亦方千里，八纮亦方千里，八极的里数则《淮南》书上未提。按此说不合事实。因为九州方三千里，则八纮在九州外须方五千里，八纮在八殥之外须方七千里。现在说八殥的每一殥方千里，便是在这个界画内有八个方千里之地是空着的；说八纮的每一纮方千里，便是有十六个方千里之地是空着的。兹姑代为假定不空，则九州方三千里，面积为九百万方里；八殥方五千里，去了九州部分，面积为一千六百万方里；八纮方七千里，去了九州、八殥部分，面积为三千三百万方里；八极方九千里，去了九州、八殥、八纮部分，面积为四千八百万方里；合共八千一百万方里，才抵得“大九州”里的一个州，即邹说的九分之一。至于他们所题的四十八个地名，分析起来，可以别为五类：(1) 实际的地名，如“大梦”、“具区”、“大夏”。(2)《山海经》上的地名，如“都广”、“委羽”、“焦侥”、“一目”、“不周”、“阊阖”。(3) 以五行说编排出来的地名，如“金丘”、“炎土”、“苍门”、“白门”。(4) 空衍的地名，如“大泽”、“少海”、“暑门”、“寒门”、“南极”、“北极”。(5) 还有由当时传说取来的地名，如“反户”，即《史记·始皇本纪》的“北户”，那时人们相信极南的地方已到了太阳的南面，该向北开门了。这种分界的说法似乎后来没有得着反应，我们可以不管。再说九州，《地形》的文是：

> 东南“神州”，曰农土。正南“次州”，曰沃土。西南“戎州”，曰滔土。正西“弇州”，曰并土。正中“冀州”，曰中土。西北“台州”，曰肥土。正北“泲州”，曰

成土。东北"薄州"，曰隐土。正东"阳州"，曰申土。

上列九州的名词和《尚书·禹贡》、《周礼·职方》、《尔雅·释地》及《吕氏春秋·有始览》全然不合，可是"神州"一名却和邹衍说的一样，地位在东南也一样，我们可以断说它钞自邹氏书。那么，这个名单该是某一个大州里的九州之名。不过这里有一个难解释的地方。就是"正中冀州，曰中土"，这"冀州"却是《禹贡》等篇里共有的名词。"中土"又是中国人对于所居之地的通称。这究竟在中国以内呢，还是以外呢？按《墨子·兼爱》中说：

古者禹治天下：西为西河渔窦，……北为防原派，……以利燕、代、胡、貉与西河之民；东方漏之陆，……以楗东土之水，以利冀州之民；南为江、汉、淮、汝，……以利荆楚、干（吴）、越与南夷之民。

这里把"东土"与"冀州"连言，分明冀州就是东土的代称。但到了后来，冀州竟变成了中国的代称了。《楚辞·九歌》云：

览冀州兮有余，横四海兮焉穷！（九歌·云中君）。

《淮南·览冥》也说：

往古之时，四极废，九州裂，……于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平。

这个"冀州"是和"四海"、"四极"对举的，当然是指全中国而言。所以高诱《注》道：

冀，九州中，谓今四海之内。

但这一句话说的有些模棱："四海之内"，当然指中国全境；"九州中"，又象指中国的中部。这也难怪，那时冀州一名确也含有这两种意义。例如《谷梁·桓五年传》说：

郑，同姓之国也，在乎冀州。

郑国在黄河以南，正是《禹贡》的豫州，为什么称为冀州呢？杨士勋《疏》云：

冀州者，天下之中州。

拿这一句话来看“正中冀州，曰中土”，何等地合拍！然而中国在这个九州说里该是“正中冀州”而不是“东南神州了”。所以对于这个问题，我们如果依据实际的地形，便该从邹衍说，把中国放在这大州的东南角，称为“神州”；如果依照向来的习惯说，又该从《淮南》说，把中国放在这大州的中央，而称为“冀州”了。推究这个纠纷所由起，就因为小州和大州的名号混乱了，他们编造大州的名号时还不曾严格地和小州的名号分开来。

纬书是西汉后期和东汉初期的集体创作。那时正是阴阳家的思想风靡一世，大家觉得经书过于平正，不够味儿，所以从直线的“经”上想出横线的“纬”字来，替孔子造出许多纬书，使得经学好和阴阳学相调和。这种集体创作的人们现在已无从查考了，想来不会是太高级的知识分子吧。我们对于这些东西，虽然要把它驱出经学的园地，不使它搅乱了经书的真面目，可是我们同时承认它在汉代思想史里的重要性，要从它身上剥出当时的社会意识来。

古代中国人相信有两部神秘的经典，叫做《河图》和《雒(洛)书》。《河图》是黄河里浮出来的图，《雒书》是从雒水里发现的书。更神秘一点，就说《河图》是由龙背出水的，《雒书》是由龟背出水的。因为这样，所以在纬书里，《河图纬》和《雒书纬》也特别多，约有五十种光景。我现在主要介绍的一部是《河图括地象》，这里讲地理的一部书，而且本来有图，也

和《山海经》一样，可惜的是同样地失传了。《尚书中候》里说：

伯禹曰："臣观河，河伯面长，人首，鱼身，出曰：'吾，河精也。'授臣《河图》，躩入渊。"《御览》八十二引。

又《注》云：

观河，观于河水也。《河图》谓《括地象》。躩，去也。同上。

按《隋书·经籍志》："《尚书中候》五卷，郑玄注。"是郑玄以为《括地象》记的即是《河图》上的文字，相信它是由河伯授给禹，又由禹进呈尧、舜的。又《〈尚书·益稷〉正义》引郑玄说云：

《禹所受地记书》曰："昆仑山东南地方五千里，名曰神州。"

这是《括地象》的遗文，而称为"禹所受地记书"，见得这是神灵特降的一部宝典，不是人间的笔墨。它神圣到这般，价值何等地高伟！只惜西晋以后图纬一类的书屡遭帝王的焚禁，到隋炀帝时禁得更凶，所以现在不过存留了零碎的几段话了。

昆仑，我们从《山海经》和别种古书看，都是确定在西北的。这只因作书的人是中国人，从中国的立场看来，当然如此。但在这个传说发生地方的人们的心目中，无疑地把昆仑区当作世界的中心。所以"帝江"这个神，已在《西次三经》的最西头了。而《庄子·应帝王》还称他为"中央之帝"。又《海内经》说：

西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉，其城方三百里，盖天地之中。

为什么作者既说“西南”，又说“天地之中”呢？从我们看来，则说“西南”的是站在中国人的立场上，而说“天地之中”的则是站在昆仑区的立场上，各不相妨。这是两种看法的并存。又《淮南·时则》说：

> 中央之极，自昆仑东绝两恒山，……众民之野，五谷之所宜，龙门、河、济相贯，以息壤堙洪水之州，东至于碣石，黄帝、后土之所司者万二千里。

它把“昆仑”与“中国”都放在中央，这又是前两种看法的调和。《禹本纪》说：

> 昆仑……去嵩高五万里，地之中也。《水经注》卷一引。

这才是昆仑传说的本来面目。纬书起来时，便承受了这个见解。《括地象》道：

> 昆仑山为柱，气上通天。昆仑者，地之中也。地下有八柱，柱广十万里；有三千六百轴，互相牵制；名山、大川孔穴相通。《初学记》五、《御览》三十六引。

大地是平的，地下有八根大柱子托着，三千六百根小轴牵制着，好像现代的钢骨水泥的大厦一般，既极坚牢，又可互相贯通；但不知它的底层奠定在哪里？昆仑峙其中央，又像一座辉煌的屋顶，上通天而下通地，其绝大的重量由八根柱子平均担负，更见得它的整齐和伟大。八柱之说已见于《楚辞·天问》，云：

> 斡维焉系？天极焉加？八柱何当？东南何亏？

可见这是很早的昆仑说，并非纬书作者的创造。《括地象》又说：

> 地南北三亿三万五千五百里。地部之位，起形高大者，有昆仑山，广万里，高万一千里，神物之所生，圣

人、仙人之所集也。出五色云气，五色流水。其白水东南流入中国，名曰“河”也。其山中应于天，最居中，八十城布绕之。中国东南隅居其一分，是好城也。《博物志》卷一引，参《御览》八及《古微书》三十二。

昆仑植根既深，透露在地面上的又极高广。“高万一千里”，和《淮南·地形》同；而“广万里”则首见于此。为了有五色流水，所以蒸发为五色云气。白水即黄河，合于《尔雅·释水》所谓的：

河出昆仑虚，色白；所渠并（併）千七百一川，色黄。

又《左氏·僖二十四年传》说：

公子晋文公。曰：“所不与舅氏同心者，有如白水！”投其璧于河。

投璧于黄河而誓称“白水”，可见当时人确实相信黄河的上游是白色的。昆仑“居中”而中国在“东南隅”，那么中国真是“神州”了。所以《括地象》又说：

地中央曰“昆仑”，昆仑东南萬五千里，名曰“神州”。中有五山，帝王居之。《〈周礼·职方〉疏》，《御览》一五七引。

“五山”即是五岳，神州为中国的全境更自无疑。因为神州是帝王所居，所以邹衍称为“赤县”，二文也正好相证。《尚书正义》录郑玄所引作“昆仑东南方五千里”。所谓“方五千里”，系承《禹贡》“五服”之文，指中国疆域的全面积及其声教所被，不是距离昆仑的里数。此间作“萬五千里”，疑“方”讹为“万”，“万”又转作“萬”，加上《禹本纪》的昆仑去嵩高五万里之说，乃有这错误。《括地象》又分别大小九州道：

凡天下有九区，别有九州。中国九州名“赤县神州”，即禹之九州也。九州八柱即“大九州”，非《禹贡》“赤县小九州”也。《初学记》四引，但作《河图》，《潜确类书》引作《括地象》。

昆仑居中为一州；八柱各顶着一州，便是“大九州”。这似乎把邹衍的学说修改了一下，邹氏以“裨海”之内为“九州”，“大瀛海”之内为“大九州”，它则只取裨海之内的“九州”而称为“大九州”了。至于这个大九州的名目是：

东南“神州”，曰“晨土”。正南“卬州”，曰“深土”。西南“戎州”，曰“滔土”。正西“弇州”，曰“玕土”。正中“冀州”，曰“白土”。西北“柱州”，曰“肥土”。北方“玄州”，曰“成土”。东北“咸州”，曰“隐土”。正东“阳州”，曰“信土”。《〈后汉书·张衡传〉注》引。

把这文和《淮南》所叙比较起来，则“农土”作“晨土”，“次州”作“卬州”，“沃土”作“深土”，“并土”作“玕土”，“中土”作“白土”，“台州”作“柱州”，“泲州”作“玄州”，“薄州”作“咸州”，“申土”作“信土”，文字别异处甚多。正西的土名“玕”疑由“汧水”、“岍山”来，与“泲州”由“济水”来的一样，自是正字。“申”和“信”也是同音通假。“冀州”作“白土”，疑由《禹贡》的“厥土惟白壤”来；不再称“中土”，见得中国不在那边。其他则不知孰正孰误。还有一段，和这文又有些不同：

昆仑之墟，下洞含右。“赤县”之州，是为“中则”。东南“神州”。正南“卬州”。西南“戎州”。正西“弇州”。正中“冀州”。西北“括州”。正北“济州”。东北“薄州”。正东“阳州”。《初学记》五引。

这“下洞含右”四字难解得很，不敢妄说。“中则”一名和《楚辞·天问》的“圜则九重”、“地方九则”同义。这个“则”字如作区画解，又似乎说中国是“冀州”了。如果不然，那么它把赤县归中央，神州属东南，又将“赤县神州”一名腰斩了。“括州”和“柱州”字形相近，不知那一个对。“济州”即《淮南》的“泲州”。我们据此，可说“玄州”是误文。“薄州”亦和《淮南》同，三占从二，可知“咸州”是误文。

唐贾公彦作《周礼疏》，于“职方氏”道：

> 自神农以上有大九州，柱州、迎州、神州之等。至黄帝以来，德不及远，惟于神州之内分为九州，故《括地象》曰“昆仑东南万五千里，名曰神州”是也。

这里的“迎州”即是《括地象》的“卬州”。贾氏以为大九州是神农以前的制度，那时的中国奄有大九州中的一州；黄帝以后德衰了，疆土失去九分之八，仅仅保有了一个“神州”，于是再在神州里分出了九州来。就成为《禹贡》里的九州。这分明是庄子的“退化论”的具体表现！

邹衍的地理说必然被《淮南子》和纬书采用，但究竟采用了多少，因为比较材料的缺乏，我们无法分析。现在只敢说：神、卬（次、迎）、戎、弇、冀、柱（台、括）、泲（济、玄）、薄（咸）、阳九州的名词可以推测其出于邹氏书中，这是一个大州里面的九州之名；尚有七十二个州名，则已完全亡佚了。昆仑，不知邹氏有未说起？如果他所说的也和《括地象》相同，那就是他有意改变《山海经》的自然神话而成为他整理宇宙空间的一项工具了。

希望将来尚有从古墓里得到的新发现。像《老子》和

《孙膑兵法》一样，给我们认识邹衍“大九州”说的真面目及后人继续推衍的概况。

——一九五〇年始草于上海海光图书馆
一九八〇年十二月修改于北京医院
本章原载《中国古代史论丛》一九八一年
第一辑，题《邹衍及其后继者的世界观》。

九、《水经》中的河源

《水经》承接着《禹贡》，作科学性的地理记载，把《禹贡》的《导水》一章扩大为专书，这是中国学术界中最可纪念的伟绩。

这部书是谁所著，开头没有人能说，直到《唐六典》始说为西汉末桑钦作。桑钦是传《古文尚书》的专家，《汉书·地理志》里采录了他很多考释水道的文字，当然有此可能。但唐杜佑在《通典》里指出许多地名不是桑钦时所有，在他指出的证据中有一个最迟出的地名是永安，这是河东郡的县，本名彘，到东汉的顺帝才改名的，可见这书该出于顺帝之后。后来讨论日密，到清代，胡渭、全祖望、赵一清、戴震、杨守敬等找出了曹魏时的地名，因此断为东汉后陆续增益，或直断全文为三国魏人所作。近人锺凤年作《水经著作时代之研究》，详为分析，寻出许多西汉专有的地名，以为《汉书·沟洫志》称“王莽时征能治河者以百数，……但崇空语，无施行者”，经文当即由此百余治河专家征至首都，各出所知，合纂而成。因为本非出自一人，故不得其主名。其著作的时间在王莽始建国三年。公元一一。河决魏郡以后。从东汉到三国，

递有修改，遂大失其本来面目。《齐鲁学报》第一期。这个结论是我们可以接受的。

这些治河专家虽是想做一部科学性的《水经》，可是那个时代的工作条件还不够，他们不容易得着远方的正确材料，所以书中所讲的河源竟是非常的迷离惝恍，十分反科学。

《水经》是郦道元注的，《经》和《注》向来混淆不清。自明朝的朱谋㙔起，细心分析，经过清代学者的继续工作，才可作大体的决定。王先谦本最后出，现在就根据了他所定的经文抄在下面：

> 昆仑墟在西北，去嵩高五万里，地之中也。其高万一千里。河水出其东北陬，屈从其东南流，入渤海。又出海外，南至积石山，下有石门。又南入葱岭山，又从葱岭出而东北流；其一源出于阗国南山，北流与葱岭所出河合。又东，注蒲昌海。又东，入塞，过敦煌、酒泉、张掖郡南。又东，过陇西河关县北，洮水从东南来流注之。……

经文先说昆仑在嵩山西北五万里外，河水从那里出来，进了渤海；再从渤海里出来，流经积石山的石门，又南到葱岭。这可见昆仑和积石都在葱岭的北面。葱岭的北面，现在是中央亚细亚，要从那边寻出一个渤海来，该是巴尔喀什湖（L. Balkhash）吧？昆仑更在渤海的东北，该是分画欧、亚两洲的高加索山（mt. Caucasia）吧？他再说葱岭、于阗两河东注蒲昌海之后，东入中国的敦煌、酒泉、张掖三郡的南面，于是再到陇西的河关县北。天呀，在河西走廊里怎能寻出这样一条从西到东的大川？而且三郡之南即是祁连山，难道河水能在这高山上自由的流行？汉河关县在今甘肃临夏县西，即

指今青海的贵德、循化两县的黄河，又不知张掖的河水如何跳过了祁连山而至河关？

昆仑、积石在葱岭之北，以前没有人讲过。河水从蒲昌海东入塞，直到张掖，以前也没人讲过。河关县的河水上承张掖之流，以前更没人讲过。《水经》这说法，真可称为旋乾转坤、石破天惊的大手笔，直使我们咋舌不止！

他们为什么会离开实际的世界而另外创造出这一个？那时没有正确的地图可以依据固是一个重要原因，但还有一个更重要的原因，即是作者想汇合许多不同系统的记载，而整齐拍合，使得它不矛盾；却不料结果自己却陷于更矛盾的结局。

现在，我试寻这一段文字的根源来：

《禹本纪》说："昆仑……去嵩高五万里，天地之中也。"郭注《海内西经》及郦《注》引。所以它也说："昆仑墟……去嵩高五万里，地之中也。"

《淮南·地形》说："昆仑虚……其高万一千里。"所以它也说："其高万一千里。"

《海内西经》说："河水出东北隅以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。"《西次三经》说："积石之山，其下有石门，河水冒以西流。"所以它也说："河水出其东北隅，屈从其东南流，入渤海；又出海外，南至积石山，下有石门。"在这里，作者修改了一点。就是《海内西经》的河水是西南入渤海，又西北入积石的，这位作者以为昆仑在中，中国在东，如果照《海内西经》的说法，则北去更远，无法与葱岭相接，所以他改为东南入渤海，南至积石。

《汉书·西域传》说："其河有两源，一出葱岭山，一出

于阗；于阗在南山下，其河北流与葱岭河合，东注蒲昌海，……去玉门、阳关三百余里。”所以它也说：“又南入葱岭山；又从葱岭出而东北流，其一源出于阗国南山，北流与葱岭所出河合；又东，注蒲昌海；又东，入塞，过敦煌、酒泉、张掖郡南。”这样一比较，就知道他所以敢说“过敦煌、酒泉、张掖郡南”，即因《西域传》有“去玉门、阳关三百余里”之文，玉门、阳关之内就是这三郡，因此他竟大胆地写下去了。哪知《西域传》此语乃是说蒲昌海与玉门、阳关的距离的，并不是指河水经历的路线！这样看来，这段文字的写出自在班固之后，作者读得《汉书》，以至有此误读的错谬；其为东汉至三国时人的修改，又有何疑！

这段文字所取资的材料，以上都抉摘出来了。它字字有来历，然而作者不辨神话与历史的分野，一起拼凑上去，造成了极大的讹误，实在说来，就是拼凑的工作，这位作者也何尝干好。《汉书·西域传》明说“蒲昌海……潜行地下，南出于积石为中国河”，可见积石是中国的山，在蒲昌海之南。现在他把积石扔远了，南出于积石的是葱岭河了，等到河水流进陇西河关时就再不见有积石了！这是说得过去的吗？

错误到如此地步，郦道元作注也没法替它圆谎，所以说：

> 余考群书，咸言河出昆仑，重源潜发，沦于蒲昌，出于海水，……径积石而为中国河。……而经文在此，似如不比。积石宜在蒲昌海下矣！

杜佑也不客气地说：

> 夫山川地形固有定体。自葱岭、于阗之东，敦煌、酒泉、张掖之间，华人来往非少，从后汉至大唐，图籍相承，注记不绝。大碛距数千里，未有桑田碧海之变，陵

迁谷移之谈，此处岂有河流！纂集者不详斯甚。《通典》卷一七四《州郡四》。

这些话都很对，它的错误已指出来了。只有清朝人爱惜古书，还想在无可奈何中替它回护。胡渭《禹贡锥指》道：

案《水经》叙西域两源，较《汉书》尤为明备。惟是积石一山，错简在渤海之下，葱岭之上，遂来后人之弹射，并其全经而疑之。而不知此非本文，乃庸妄人之所窜易也。……汉世河关以西皆为羌中地，河水所经人莫能睹，故聊假三郡之南以表之，非真谓河自盐泽入玉门、阳关也。

其实古人的时代和我们不一样，他们想取得正确的知识非常困难，他们的错是可以原谅的。何必说古人无所不知，知无不合，而把实在不合的地方归罪于"错简"。我们现在只从它的材料根源和作者的拼接方法看来，已可断定这是无可辨驳的错误了！

再有死心眼儿包庇《水经》此文，不以为有错的，是郝懿行的《山海经笺疏》。他说：

（河水……入禹所导积石山），案《括地志》所谓小积石也。……据《水经》说，积石山在蒲昌海之上，盖大积石也。此及《海外北经》所说，皆小积石也。郦氏不知，误以大积石为即小积石，故滥引此经之文，又议《水经》为非，其谬甚矣！《海内西经》。

河关县的积石为小积石，这本是唐人之说。但大积石一名，唐人派在河关西南的大雪山，郝氏却改派到葱岭的北面去了。只为回护古人，不惜杜造故实，反骂郦道元为"其谬甚矣"，其实这个"谬"正是夫子自道也！而且《海外西经》言"禹所

导积石之山"，《海外北经》言"禹所积石之山"，积石之上皆冠以禹，何等郑重，倘使禹亲自积石所成的山还说是"小"，该谁所堆积的才合称"大"呢？

然则《水经》此文没有一点好处吗？那也不然。自从张骞以来河水潜行地下的说法给这位作者推翻了。他只认有显流，不认有伏流，这也算是一回革命！

本章原载《文史集林》第一辑。

一〇、酒泉昆仑的实定

昆仑，在中国古书中最早见于《山海经》，是一个神话传说的神秘区域。究竟在哪儿？虚无飘渺，难以捉摸。汉武帝开拓西疆后，根据出使西域回来的使臣写的报告，并查考古图书，把于阗南山定为昆仑。可是，却为司马迁所否定，认为这里根本不是《山海经》、《禹本纪》里所说的昆仑。过了四百多年，前凉张骏又依从酒泉太守马岌的提议，定酒泉南山为昆仑。这是昆仑的第二次实定。这次实定是怎样形成的？它的价值又怎样？这是需要探索和评定的。

汉武帝开拓边疆，置立初郡，把文、景以来的积蓄都用光了，只得和兴利之臣桑弘羊等计划经济政策，吸收民间财富，弄得许多商民都破了产。从此人们怨恨汉朝，咒诅它早亡，造出种种灾异的现象和说法，想把王室逼倒。平帝之世，王莽当政，他想攫取汉朝的天下，就反其道而行之，尽量替自己找祥瑞来买服人心。他既北化匈奴，南怀黄支，于是想到了西边。《汉书·王莽传》说：

乃遣中郎将平宪等多持金币，诱塞外羌，使献地愿内属。宪等奏言羌豪良愿等种人口可万二千人，愿为内臣，献鲜水海、允谷、盐池，平地美草皆予汉民，自居险阻处为藩蔽。问良愿降意，对曰："太皇太后圣明，安汉公至仁，天下太平，五谷成熟，或禾长丈余，或一粟三米，或不种自生，或蚕（茧）不蚕自成，甘露从天降，醴泉自地出，凤凰来仪，神爵降集，从四岁以来，羌人无所疾苦，故思乐内属。……"莽复奏，……请受良愿等所献地为西海郡。卷九九上。

这是元始四年四年。立西海郡的由来。鲜水海，即青海。允谷，在今青海兴海县，即大河坝。青海境内最大的盐池是柴达木盆地里的达布逊湖；这里所谓盐池，当指都兰以东的茶卡。茶卡，藏语盐池。羌人受了王莽的笼络，把青海一带的平地美草完全献给中央。因为汉朝早有了东海、南海、北海郡，所以把这块新地方唤作西海郡。所谓"西海"，无疑地就是青海。醴泉，本为昆仑所有。"禾长丈余"和昆仑上长五寻的"木禾"也相近。"不种自生"，又与《海内经》说稷葬处"膏菽、膏稻、膏黍、膏稷、百谷自生"一样。这不是把《山海经》中的想像做一次具体的表现吗？

王莽自从立了这西海郡，居然从那里获得了有名的瑞应。居摄四年，七年。东郡太守翟义起兵讨莽，莽于是模仿了《尚书》里的《大诰》作成一篇新的《大诰》，历述自己维护汉室的苦心，其中说："太皇太后……配元生成，以兴我天下之符，遂获西王母之应，神灵之征。"《汉书·翟方进传》。孟康《注》："民传祀西王母之应也。"他所谓民传祀西王母事见于《汉书·哀帝纪》："（建平）四年前三年。春，大旱，关中民传行西王

母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。”“传行西王母筹”恐即近日“幸福连锁”的意思，得到人家送来一筹时就自写十筹分送。为祠西王母而持火上屋，击鼓号呼，又大类义和团的祠黄莲圣母。可见汉代民间对于西王母崇拜是何等的热烈。不过太皇太后元后。所得的“神灵之征”一定是极贵重的，远非民间的福应可比，只恨《汉书》没有说出，后人也无从想象。下面又说：“太皇太后临政，有龟、龙、麟、凤之应，五德嘉符相因而备，《河图》、《雒书》远自昆仑，出于重壄。古谶著言，肆今享实。此乃皇天上帝所以安我帝室，俾我成就洪烈也！”同上。这是说自从平帝即位，太皇太后临朝，大司马王莽秉政之后，各种祥瑞都来了。《河图》、《雒书》从前但有传闻，现在竟从昆仑和重野实现了。颜师古《注》：“昆仑，河所出；重壄，洛所出，皆有图书，故本言之。壄，古野字。”可见这个《河图》是由昆仑山下的黄河里出来的。这真是第一等的瑞应，是皇天上帝要王莽成就大功业的最亲切的表示。可惜《汉书》里对于这个宝贝东西也没有详细记载，任它作了一现的昙花！

东汉初年，王充作《论衡》，在《恢国篇》里说：“孝平元始……四年，金城塞外羌……良愿等献其鱼盐之地，愿内属。汉遂得西王母石室，因为西海郡。周时戎狄攻王，至汉内属，献其宝地，西王母国在绝极之外，而汉属之，德孰大？壤孰广？”这是“西王母石室”一名的初见，这西王母石室是西海郡里的一个奇迹，所以王充虽是东南人，也觉其值得夸炫，就取它来量度周、汉两代的短长了。

第二个记载这事的是班固，他虽然跟着司马迁，不信于

阗南山为昆仑，在《汉书·西域传》里绝不提起这一名，可是他在《地理志》中却又两次说着。他道："金城郡临羌：西北至塞外，有西王母石室、仙海、盐池；北则湟水所出，东至允吾入河；西有须抵池，有弱水、昆仑山祠。"这里所说的，除了湟水以外都是临羌县"塞外"的山川景物。临羌的塞外，西北有西王母石室，正西有弱水祠和昆仑山祠，当然是《山海经》里的神话区域。这些地方，王莽时本在西海郡里面，但王莽一失败，羌人就夺回去了。汉临羌故城在今青海西宁县西。允吾亦金城郡属县，在今甘肃皋兰县西北。湟水流经临羌北，东南行到今永登县境东南近皋兰处入黄河，故云"东至允吾入河"。仙海，即鲜水海，"仙"与"鲜"是同音字，"青"也是一声之转。须抵池，不详所在；按今布尔汗布达山之南，巴颜喀喇山之北，有阿兰泉、托索湖等湖泊，恐即在此。弱水，按《大荒西经》所说，本是环绕昆仑的，两地所去必近。但《地理志》不说是"弱水"和"昆仑山"，而说"弱水、昆仑山祠"，见得只是两所祭祀山川的庙宇，那么，真的山川在哪里呢？临羌的西北是祁连山脉，其正西偏南是巴颜喀喇山脉，是不是西王母所在或其神话中心在祁连山，而弱水和昆仑所在或其神话中心在巴颜喀喇山呢？这都不是容易解决的问题。《地理志》又说："敦煌郡广至：宜禾都尉治昆仑障。"汉广至故城在今甘肃安西县之西，疏勒河之南。"障"，有壅塞阻隔之义。《史记·酷吏列传》："居一障间"，《正义》："障谓塞上要险之处，别筑城置吏士守之，以扞寇盗也。"又通作"鄣"，《匈奴列传》："筑城鄣列亭。"《正义》引顾胤云："鄣，山中小城亭，候望所居也。"这可以知道昆仑障是一个堡寨之名。这个堡寨为什么要以昆仑为名？想来不

出三种原因：一是筑在昆仑山上；一是山上有昆仑祠；再则或因它有如昆仑的特高，所以取这个嘉名来形容它。究竟哪一个说法最有可能性，因为本条文字既少，又没有别的材料可以证明，所以现在无法断定。《后汉书·明帝记》说："（永平）十六年，七三年。伐北匈奴，窦固破呼衍王于天山，留兵屯伊吾庐城。"李贤《注》："既破呼衍，即其地置宜禾都尉以为屯田，今伊州细职县伊吾故城是也。"唐伊吾即汉广至，这文说明了所以设置宜禾都尉的原因。《汉书·地理志》里本来有很多东汉材料的。

晋高阳王睦的长子司马彪，武帝泰始中任秘书郎，他笃学不倦，接受了班固的规模，起于光武，终于献帝，作成《续汉书》八十篇。后人因为他的书有志，范晔的《后汉书》有纪、传，拿来并作一部书。他的《郡国志》里说："金城郡临羌：有昆仑山。"这是确定昆仑在临羌县境内的，只怕他误读了《汉书》。昆仑即使在那边，也只会在临羌的塞外而不会在临羌的县境呵！

其后郦道元作《水经注》，在《河水篇》说："（河水）又东过金城允吾县北，……〔南〕（北）有湟水，出塞外，东径西王母石室、石釜、西海、盐池北。故阚骃曰：'其西即湟水之源也。'"这条文字当由《汉书·地理志》抄来。但《汉书》只说"临羌塞外有西王母石室"，他却安排在湟水流域，正同《郡国志》一样，把塞外地方拉进了内地。可是，青海哪会在湟源之东？湟源东又哪里有盐池？所以清董祐诚《水经注图说残稿》驳他道：

> 仙海，即西海，今日青海，蒙古曰库克诺尔。盐池在其西南，蒙古曰达布逊诺尔。"库克"谓青，"达布

逊"谓盐，"诺尔"则积水之名也。今湟水出青海东北，实不径青海、盐池之北。《汉·志》："北则湟水所出"，盖指县北言之，与上"西北"一例，非蒙上"仙海、盐池"也。郦氏偶失检耳。卷二。

读古书真难，一不小心就弄错。不过《水经注》总是一部古代地理材料的总汇书，这里既在"石室"之外多出了"石釜"，又在白土川水下说：

河水又东北会两川，右合二水。……河北有层山，山甚灵秀。山峰之上立石数百丈，亭亭桀竖，竞势争高。……其下层岩峭举，壁岸无阶。悬岩之中多石室焉，室中若有积卷矣，……因谓之"积书岩"。岩堂之内，每时见神人往还矣。……俗人不悟其仙者，乃谓之神鬼。彼羌目鬼曰"唐述"，复因名之曰"唐述山"；指其堂密之居，谓之"唐述窟"。……《秦州记》曰："河峡崖傍有二窟：一曰唐述窟，高四十丈；西二里有时亮窟，高百丈，广二十丈，藏古书五笥。"

这些地方是在甘肃临夏以西，青海循化、化隆一带。《晋书·地理志》，金城郡有白土县，即此。那边悬崖上洞窟特多，称为石室，神人往还及积书等传说由此而起。羌人只知有神和鬼这正与《山海经》合，而不知有仙，所以称之为鬼山和鬼窟。这种鬼窟有极高大的，《汉·志》里的"西王母石室"大概就属于这一类，《大荒西经》说西王母"穴处"也因于此。《汉·志》于临羌的西北塞外，先言西王母石室，再说仙海，再说盐池，分明顺了由东往西的次序而写的。那么，我们可以说：西王母石室是在青海之东，湟与河二水之间。按着现在疆域，当在海晏县和辉特旗附近。

祁连山虽然在汉分画了河西四郡和金城郡，在今分画了甘肃、青海两省，但山南、山北的居民都是羌人，从种族的眼光看来只是一区。这一区里，看《汉书·地理志》所记，该是有昆仑的。所以到了公元四世纪，就有马岌起来，把昆仑实定在祁连山。

自从汉武帝实定于阗南山为昆仑之后，历四百余年，在五胡乱中，河西为晋凉州牧张轨所据，传子及孙，俨然世袭的大国，后人称她为前凉。张轨的孙张骏即位，被众推为凉王。崔鸿《十六国春秋》道：

> 魏昭成帝建国十年，凉张骏酒泉太守马岌上言："酒泉南山即昆仑之体也。周穆王见西王母，乐而忘归，即谓此山。山有石室王母堂，珠玑镂饰，焕若神宫。"又"删丹西河名曰弱水，《禹贡》昆仑在临羌之西，即此明矣。宜立西王母祠，以裨国家无穷之福。"骏从之。《〈史记·秦本纪、司马相如列传〉·正义》所引，其辞未完；自"宜立西王母祠"下，以《晋书·张轨传》文补足。

按这里所记年代有些错误。张骏即位于晋明帝太宁二年，三二四年。卒于晋穆帝永和元年，三四五。代什翼犍建国十年为晋永和三年，三四七年。那已是骏子重华二年；故此事如发生在张骏的世里，必当在建国八年以前，不能在十年。酒泉南山即祁连山的一部，在这山上也有西王母的石室，称为"王母堂"，装饰得非常美丽，又有弱水在附近，又离临羌的昆仑祠和广至的昆仑障都不太远，所以马岌以为这山显然是古书里的昆仑。他既提出这实际的证据，可和《汉书·地理志》相互证明，所以张骏也就依从了它，立了西王母祠在那边，定这山的名称为"昆仑"。

这是昆仑的第二次实定。隔了三百年光景，唐李泰作《括地志》，就写道："昆仑山在肃州酒泉县南八十里。"张守节作《史记正义》，凡书中提到昆仑的必引马岌、李泰之言，于是这一说因为有了经典的根据，它的力量竟超过了汉武帝所定的。不过张氏也觉得有一点不妥当的地方，就是昆仑必和黄河发生关系，而这里竟找不到河源，所以他只定它为"小昆仑"。他在《史记·秦本纪》注中说："按肃州在京长安。西北二千九百六十里，即小昆仑也，非河源出处者。"他替酒泉昆仑谦居于"小"，隐然以河源所出的为大昆仑，似乎过得去了。可是这"小昆仑"一名，从前已给人用过。晋张华（?）《博物志》道："汉使张骞渡西海，至大秦。西海之滨有小昆仑，高万仞，方八百里。"卷一。张骞是否到过大秦不必论，大秦即罗马，大秦的小昆仑是欧洲第一高峰阿尔卑斯山的勃朗峰（mt. Blanc）吗？是纵贯希腊的班都斯山（pindusmts）吗？这也不可知，但这个小昆仑和那两个大小昆仑实在隔得太远了，究竟能不能发生关系？到了清代，毕沅作《山海经新校正》，说：

> 张守节云："肃州即小昆仑，非河源出者。"后世皆仍其误。考《博物志》云："汉使张骞度西海，至大秦。西海之滨有小昆仑。"则古以"小昆仑"为是大秦国之山。肃州之山为《夏书》、《山海经》"昆仑"亡疑也。卷二。

他虽不信酒泉昆仑是"小昆仑"，但确信它是《禹贡》和《山海经》里的"昆仑"，所以他说：

> （昆仑之丘），山在今甘肃肃州南八十里。……古言昆仑皆是西北，去中国亦止数千里耳。《海内西经》云："海内昆仑之虚在西北。"郑君注《尚书》引《禹所受地

说》书云："昆仑东南地方五千里，名曰神州。"《说文》云："丘字从北一，中邦之居在昆仑东南。"《汉书》云："黄帝使泠伦自大夏之西，昆仑之阴，取竹之解谷。"大夏者，《春秋传》所言实沈之迁，在山西境。"昆仑之阴"，《吕氏春秋》作"阮隃之阴"。案阮即代郡五阮关，隃即西隃雁门，见《说文》，亦在今山西。山西西接陕西以至甘肃，皆在西北，以知此之昆仑在肃州。……自《十洲记》、《遁甲开山图》以下多有异说，故《水经》亦云"去嵩高五万里"。无稽之谈，盖不取云。卷二。

他要在域内寻昆仑，使得《禹贡》雍州和《山经》西山和昆仑都可以在甘肃境内得到实证，在势只有酒泉这一个最为近情，所以他对马岌之说十分愿意接受。又"小昆仑"一名，在张守节前，郭璞也已用了。《海内西经》郭《注》："言海内者，明海外复有昆仑山。"又道："此自别有'小昆仑'也。"

郭意以海内的昆仑为小昆仑，海外的昆仑为大昆仑。毕氏辩之，云："郭以此为小昆仑，非。《博物志》云：'汉使张骞度西海，至大秦。西海之滨有小昆仑。'则是肃州之山乃古之昆仑，小昆仑在海外，郭说正相反。"又《大荒西经》"昆仑之丘"下，毕氏也说："此肃州昆仑也。"他把《西次三经》、《海内西经》、《大荒西经》里的昆仑都极肯定地放在肃州；至于小昆仑，则他以为《山海经》所未记，仅见于《博物志》。对于昆仑下的四水，他说河水道："今水出于积石，当肃州昆仑之南。《海内西经》曰'出东北隅'，盖其伏流也。"卷二。用"盖其伏流"一语作掩护，出于积石的河水居然也跟酒泉昆仑发生了关系。赤水呢，他说："疑即浩亹水也。"同上。按浩亹水即今大通河，出酒泉南山的东南，这自与《西次三

经》所说的赤水方向完全密合。洋水，他说："《水经注》云：阚骃说：'汉或为漾。漾水出昆仑西北隅，至氐道，重源显发而为漾水。'据此则即甘肃秦州南之汉水也。《海内西经》云'出西北隅'，或其潜源欤？"同上。这又用了"潜源"说把天水、酒泉两地的山川打通了。黑水，他无说。这四条大水，他总算安排了一下，虽则并未熨贴。

毕氏固然没有在《西次三经》提及实际的黑水，而肃州昆仑附近毕竟有条黑水，所以他在《海内西经》里又根据了《括地志》而注黑水。按《括地志》云：

> 黑水源出伊州伊〔吴〕（吾）县北百二十里，又南流二十里而绝。三危山在沙州敦煌县东南四十里。《〈史记·夏本纪〉正义》引。

张守节又为加上说明道：

> 其黑水源在伊州，从伊州东南三千余里至鄯州，鄯州东南四百余里至河州入黄河。……然黄河源从西南下出大昆仑东北隅，东北流，经于阗，入盐泽，即东南潜行入吐谷浑界大积石山。又东北流，至小积石山。又东北流，来处极远。其黑水当洪水时，合从黄河而行，何得入于南海。……《史记·夏本纪》。

他称汉武所定的昆仑为"大昆仑"，张骏所定的昆仑为"小昆仑"，称吐谷浑界内的积石为"大积石山"，详见《昆仑和河源的实定》文。今永靖县的积石为"小积石山"，这可说是地理学上的一次名词整理。他以为黑水不能入南海，只能入黄河，也是一个正确的看法。毕沅对他的名词整理虽然不认为满意，而对于他所说的黑水路线则表示容纳，所以他注《海内西经》时即取此说，云：

黑水源在伊州，从伊州东南三千余里至鄯州，鄯州东南四百余里至河州入黄河，……黑水合河入海也。

按唐伊吾故城在今甘肃安西县北，水道经安西而流至敦煌的只有现今的疏勒河，一名布隆吉尔河，古名籍端水，源出玉门县南山，西北流至安西县城北，又西至敦煌县城北，会合南来的党河，潴为哈拉湖。《括地志》这样说，是确指这条河为黑水。可是这条河是由东向西北流的，到了中哈拉湖就停止了。或者李泰从地图上看来，误认它是由哈拉湖向东南流的，又认疏勒河的南端即是大通河的北头，所以《括地志》说从伊吾东南流至鄯州，今青海乐都县。入于湟水，又至河州入黄河。这大通河即是蒋廷锡所说的“雍州黑水”，可惜已被毕沅在《西次三经》里派作赤水了。想不到他到了校注《海内西经》的时候竟又沿用了蒋廷锡之说而把它重定为黑水！它究竟是黑是赤？这问题可不闷死人！

除此之外，酒泉南山可以定为昆仑的条件，它和弱水相近是一个绝大的理由。弱水的最早记载，是《海内西经》说的：“弱水……出（昆仑之虚）西南隅以东，又北，又西南，过毕方鸟东”。出西南而东北，又西南，即是把昆仑环绕一周，所以《大荒西经》说：“昆仑之丘……其下有弱水之渊环之。”《禹贡》则说：“导弱水，至于合黎，余波入于流沙。”《淮南·地形》也说：“弱水出自穷石，至于合黎，余波入于流沙，绝流沙南至南海。”王引之以为后人取《禹贡》文增改，见本篇《山海经》章。

从这几条文字看来，可知弱水发源穷石，经过合黎，进入流沙，流成一条圆线。在这几个条件下，给汉朝人寻出了。《汉书·地理志》说：“张掖郡删丹：桑钦以为道弱水自此，西至酒泉合黎。”又居延：“居延泽在东北，古文以为流沙。”合黎是山

名，同时也是水名。这个分别，《括地志》说得清楚："兰门山，一名合黎，一名穷石山，在甘州删丹县西南七里。"《〈史记·夏本纪〉正义》引。"合黎，一名羌谷水，一名鲜水，一名覆表水，今名副投河，亦名张掖河，南自吐谷浑界流入甘州张掖县。"同上。删丹，今甘肃山丹县。穷石山，即祁连山的一部分。山丹河和洪水河都出山丹西南的祁连山，即穷石山。汇合西北行，至张掖县，与张掖河合，俗称黑河，蒙古人叫作额济纳河；西北流经临泽、高台两县，出边墙到鼎新县，与白河相会，北流歧出为二，分入二泊，就是古代的居延海，经书里唤作流沙的。这白河古名呼蚕水，又名洮赉河，一作讨来河，发源青海西北的洮赉山，也写作托赖山。西北流入甘肃界，至酒泉后东北行，经金塔至鼎新，入黑河。黑、白二河异流同趋，把酒泉南山包围了起来，正应着《大荒经》中的弱水之渊环绕昆仑之丘的一句话。所以它在酒泉昆仑中，根据的坚强实在远出其他诸水之上。

足以证成马岌这一说的证据还有。《〈汉书·地理志〉注》云："（酒泉郡）应劭曰：'其水若酒，故曰酒泉也。'师古曰：'旧俗传云：城下有金泉，泉味如酒。'"这不是《禹本纪》所说的昆仑的醴泉吗！又段国《沙州记》云："羊鹘岭东北二百里有大山，遥望甚似东岳岱山，极高大险峻，嵯峨崔嵬，颇有灵验。羌胡父老传云：是西王母樗蒲山。"《御览·地部十五》引。沙州即今敦煌。看《西次三经》，西王母所居在昆仑西，而敦煌在酒泉西，不是恰恰相应吗！又《西次三经》的近末尾处有三危山，《括地志》云："三危山有三峰，故曰三危，俗亦名卑羽山，在沙州敦煌县东南三十里。"《〈史记·五帝本纪〉正义》引。三危的西面是天山，《括地志》又云："天山一名白山，今名初罗漫山，在伊吾县北百二十里。"《〈史记·李将军列传〉正义》引。这又不是和实际的山很合符

吗！怪不得张守节和毕沅要竭力拥护这一说！

可是我们终有一点遗憾，不敢作圆满的肯定，其故有二。其一，酒泉南山如为昆仑，何以班固在《地理志》里不把昆仑放在酒泉而偏记在金城临羌？临羌离酒泉固然不算太远，究竟要翻过一座祁连山。又酒泉有西王母石室，临羌之西也有西王母石室，所以临羌的昆仑不见得就是酒泉的昆仑。其二，昆仑和四水是分不开的，尤其是黄河，汉武帝因河源的确定而才有昆仑的确定。酒泉昆仑说摆脱了河源问题不谈，虽有弱水的合拍，黑水的近似，究竟避重就轻，逃不过明眼人的指摘。《水经》作者说："河水过敦煌、酒泉、张掖郡南。"这是酒泉昆仑说的极大要求。可惜终是一个想象，不能提出实证替这一说张目。毕沅模仿张骞，说是伏流，这又是一个巧妙的方法，可是西域有广袤三百里的蒲昌海，酒泉昆仑又有什么大量蓄积的水池可以做河水伏流的源泉？所以这种想法不过纸上谈兵而已，实际不但不能解决这问题，反而增加了这问题的纠纷性。

本章原载《中国史研究》一九八一年第二期，
题《酒泉昆仑说的由来及其评价》。

编 者 后 记

此文于1950年2月6日写毕，如"引言"所说，原拟在法国巴黎大学汉学研究所的机关刊物上发表，因退稿而未果。顾先生作此稿原想以稿费还债，因此在日记中感慨地说："乱世文章不值钱，自是铁律，予能作出此文，总是自己成绩，今日曾欲换美金数百而不得，而他日之价值必非数千美金所可

及也。”1950年7月14日日记。以后即置诸箧中。我1978年奉调来京整理他毕生的积稿，发现在十年动乱中，失去我所钞清稿二册中的上册。但原稿及其它抄稿尚存。整理后，即改章为篇，在刊物上发表。在顾先生生前发表的四篇，都有些修改。其中第五章是顾先生1951年自己发稿的。第二、四、八章是1978年以后我协助他发稿的，第四章他要我代他加一个头，我加了一千字，二、四章，还做了一些小修改，统由他审定后发出。第八章则是他亲自修改。由章名改为篇名时，顾先生对题目都有所改变。收入本书时，系全文同时发表，故仍恢复原章名，文字因系他自己修改或审定，故不再恢复原来文字。

王煦华

顾颉刚著述要目

1919 年

《中国近来学术思想界的变迁观》

《中国哲学》第 11 辑　1984 年 1 月

1921 年

《与俞平伯讨论〈红楼梦〉通信九通》

《红楼梦学刊》第 3 辑　1981 年 8 月

《与胡适讨论〈红楼梦〉通信十五通》

《中华文史论丛》第 4 辑　1981 年 11 月

1923 年

《〈诗经〉在春秋战国间的地位》

《古史辨》第 3 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

《与钱玄同先生论古史书》（本书）

《答刘胡两先生书》（本书）

1924 年

《纣恶七十事发生的次第》

《古史辨》第 2 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

《孟姜女故事的转变》

《孟姜女故事研究集》上海古籍出版社重印 1984 年 2 月

《宋王偃的绍述先德》

《古史辨》第 2 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

1925 年

《论〈诗经〉所录全为乐歌》

《古史辨》第 3 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

《妙峰山的香会》

《妙峰山》　上海文艺出版社影印　1988 年 6 月

《吴歌甲集》

上海文艺出版社影印　1990 年 8 月

1926 年

《〈古史辨〉第 1 册自序》

《北新周刊》第 1 期　1926 年 8 月

《孟姜女故事研究》

《孟姜女故事研究集》上海古籍出版社影印 1984 年 2 月

《秦汉统一的由来和战国人对于世界的想像》

《古史辨》第 2 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

《春秋时代的孔子和汉代的孔子》

《古史辨》第 2 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

1929年

《〈周易〉卦爻辞中的故事》

《古史辨》第3册 上海古籍出版社影印 1982年8月

1930年

《论〈易〉系辞传中观象制器的故事》

《古史辨》第3册 上海古籍出版社影印 1982年8月

《五德终始说下的政治和历史》（本书）

《中国上古史研究讲义》

中华书局 1988年11月

1931年

《〈尧典〉著作时代考》

《文史》第24辑 1985年4月

1932年

《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》

《古史辨》第4册 上海古籍出版社影印 1982年8月

1933年

《州与岳的演变》

《史学年报》第5期 1933年8月

《秦汉方士与儒生》（原名《汉代学术史略》）

上海古籍出版社重印 1978年2月

1934 年

《古史中地域的扩张》

《禹贡》第 1 卷第 2 期　1934 年 3 月 16 日

《五藏山经试探》

《史学论丛》第 1 期　1934 年 7 月

《两汉州制考》

《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》　1935 年 1 月

1935 年

《战国秦汉间人的造伪与辨伪》（本书）

1936 年

《三皇考》（本书）

《禅让传说起于〈墨家考〉》

《古史辨》第 7 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

《夏史三论——〈夏史考〉五、六、七章》

《古史辨》第 7 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

《吴歌小史》

《歌谣周刊》第 2 卷第 23 期　1936 年 11 月 17 日

1937 年

《春秋时代的县》

《禹贡》第 7 卷第 6～7 期　1937 年 6 月 1 日

《有仍国考》

《古史辨》第 7 册　上海古籍出版社影印　1982 年 8 月

《九州之戎与戎禹》

《古史辨》第7册　上海古籍出版社影印　1982年8月

《鲧禹的传说——〈夏史考〉第四章》

《古史辨》第7册　上海古籍出版社影印　1982年8月

1941年

《古代巴蜀与中原的关系说及其批判》

《论巴蜀与中原的关系》　四川人民出版社　1981年5月

1942年

《〈春秋三传〉及〈国语〉之综合研究》

巴蜀书社　1988年3月

1950年

《昆仑传说和羌戎文化》（本书）

1956年

《周公制礼的传说和周官一书的出现》

《文史》第6辑　1979年6月

1957年

《息壤考》

《文史哲》第10期　1957年10月1日

1961年

《史林杂识初编》

中华书局　1963年2月

《武王的死及其年岁纪元》

《文史》第18辑 1983年7月

1962年

《〈尚书·大诰〉今译》（摘要）

《历史研究》第4期 1962年

《〈逸周书世俘篇〉校注写定与评论》

《文史》第2辑 1963年4月

1965年

《由"烝""报"等婚姻方式看社会制度的变迁》

《文史》第14、15辑 1982年7月、9月

1966年

《周公东征史事考证》

稿本，部分刊于《文史》第22、23、26、27、29、30、31、32辑

1984年6月～1990年3月

《中国史学集刊》第1辑 1987年4月

1979年

《我是怎样编写〈古史辨〉的？》

《古史辨》第1册 上海古籍出版社影印 1982年8月

（王煦华整理）